RONALD ROBSON

CONHECIMENTO POR PRESENÇA

EM TORNO DA FILOSOFIA DE OLAVO DE CARVALHO

VIDE EDITORIAL

A unidade de conhecimento e de autoconhecimento — nota profunda da filosofia de Olavo de Carvalho — só pode existir, ainda que apenas como ideal, para uma mente que, entre ciência e ética, entre metafísica e política, não veja hiato algum. O cerne de sua filosofia está no convite a que *agarremos* — como quem toma, com as próprias mãos, coisa palpável — a materialidade da presença; está na proposta de que a metafísica seja violentamente materializada. Em oposição ao "materialismo espiritual", estabelece um *espiritualismo material*: "o 'materialismo' de um mundo feito de Espírito, transparência, inteligibilidade".

RONALD ROBSON

CONHECIMENTO POR PRESENÇA

EM TORNO DA FILOSOFIA DE OLAVO DE CARVALHO

VIDE EDITORIAL

RONALD ROBSON

CONHECIMENTO POR PRESENÇA

EM TORNO DA FILOSOFIA DE OLAVO DE CARVALHO

VIDE EDITORIAL

Conhecimento por presença: em torno da filosofia de Olavo de Carvalho
Ronald Robson
1ª edição — outubro de 2020 — CEDET
Copyright © by Ronald Robson

Os direitos desta edição pertencem ao
CEDET — Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico
Rua Armando Strazzacappa, 490
CEP: 13087-605, Campinas, SP
Telefone: (19) 3249-0580
e-mail: livros@cedet.com.br

Editor:
Thomaz Perroni

Revisão e preparação do texto:
Carlos Maria Martello

Diagramação:
Gabriela Haeitmann

Capa:
Vicente Pessôa

Conselho editorial:
Adelice Godoy
César Kyn d'Ávila
Silvio Grimaldo de Camargo

FICHA CATALOGRÁFICA

Robson, Ronald.

Conhecimento por presença: em torno da filosofia de Olavo de Carvalho / Ronald Robson — Campinas, SP: VIDE Editorial, 2020.
ISBN: 978-65-87138-10-7

1. Filosofia 2. Epistemologia 3. Filosofia ocidental moderna
I. Título II. Autor

CDD — 100 / 120 / 190

ÍNDICE PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO
1. Filosofia — 100
2. Epistemologia — 120
3. Filosofia ocidental moderna — 190

VIDE EDITORIAL — www.videeditorial.com.br

Reservados todos os direitos desta obra. Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica ou mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer meio.

para Yane, para Inês

Nota prévia

Esta é minha segunda investida sobre a obra de Olavo de Carvalho. A primeira foi o sucinto ensaio "Elementos da filosofia de Olavo de Carvalho" (2013), sucinto até demais, a ponto de não dimensionar a importância de alguns conceitos ali presentes; pelo menos o estudo tinha, vejo hoje, o mérito de exibir uma estrutura de meditações suposta em escritos e aulas de Olavo, da qual a parte mais significativa permanece inédita, mal transcrita ou ainda só na forma de áudios e vídeos. Reproduzo, com ligeiras correções e melhorias, aquele estudo como "Apêndice 1" deste volume por acreditar que servirá de complemento — até por seu diferente trajeto interpretativo — ao presente livro. Texto-irmão seu escrito há poucos meses, o "Guia de leitura" (Apêndice 2) auxiliará o leitor que se sentir carente de indicações mais diretas acerca do que ler e em qual ordem fazê-lo para se aproximar de modo mais eficaz da filosofia de Olavo. O "Apêndice 3" é uma nota de rodapé que cresceu demais e reivindicou um lugar à parte.

Este livro é uma empresa temerária. Para que fosse rigoroso o suficiente, para que alcançasse solidez acadêmica mínima, fazia-se necessária a redação de um volume prévio de levantamento, ordenação e comentário da extensa mas caótica obra de Olavo de Carvalho. Esse estudo não existe; o simples ato de pôr no papel uma bibliografia de Olavo levanta

várias ordens de dificuldade. Situação ainda mais infeliz, guiar-se no universo de suas aulas gravadas impõe sérias limitações materiais; como catalogar tematicamente centenas de áudios e vídeos (não poucos deles com duas horas ou mais de duração) sem dispender nessa tarefa uma meia dúzia de anos?

Tive de me virar sozinho. Por sorte, sem que me desse conta, ao longo de mais de uma década reuni notas à margem de livros, apostilas e gravações de aulas. Meu procedimento básico ao longo da redação deste ensaio foi exteriorizar de modo natural uma filosofia que se impregnara muito fundo em mim, à qual eu reagia sempre de algum modo, mesmo ao ter passado cerca de dois anos sem contato algum com nada escrito ou dito por Olavo. À medida que a expunha como coisa minha, ia à cata do que a referenciava. Citações surgiam impremeditadas, quase virgens em sua espontaneidade, à medida que eu organizava minhas anotações pessoais como parte do esforço de alinhar a obra de Olavo. Interiormente, o processo se desenvolveu por vários anos; mas a escrita em si deste volume não me tomou mais do que seis meses.

São Luís, novembro de 2018
— Campinas, abril de 2019.

Sumário

Tábua de siglas 13

Colagem propedêutica

a. Quadro de avisos 21
b. Uma admoestação 22
c. *Persona non grata* 23

Conhecimento por presença

Prólogo:

Em torno 27

Capítulo I: O indivíduo situado

1. Ideal e razão 29
2. Personalidade humana e história 36
3. A vontade 62
4. A forma biográfica 68
5. À procura do filosofema 81
6. Lógica e vida 98

Capítulo II: A linguagem insuficiente

7. A comunicação da realidade vivida. Confissão 119
8. A teoria dos quatro discursos 125
9. Narrativa divina e descrição humana 155
10. Poesia e filosofia 177
11. Limites da linguagem 185

Capítulo III: Presença

12. O lugar a partir do qual falo 193
13. Tripla intuição e intuicionismo radical 199
14. Dialética simbólica 213
15. O encontro com a presença 226
16. Da contemplação amorosa 248
17. A técnica filosófica 258

Capítulo IV: O mundo dos princípios

18. Ser é conhecer 285
19. A crítica da crítica de Kant 298
20. Fato concreto, círculo de latência e depuração abstrativa 312
21. Imaginação e unidade do real 325
22. Perdão e possibilidade 350
23. O que é milagre 367

Capítulo V: O mundo histórico

24. A Revelação é histórica 385
25. Problemas de método nas ciências humanas 392
26. O sujeito da história 411
27. Ação política e tipologia espiritual 421
28. *Translatio imperii* 442

Capítulo VI: Revolução

29. A paralaxe cognitiva 465
30. A mentalidade revolucionária 482
31. Revolução cultural 508
32. Triunvirato global 530

Epílogo:

Lavo as mãos 575

Apêndices

1. Elementos da filosofia de Olavo de Carvalho 581
2. Guia de leitura 593
3. O que é astrocaracterologia 607

Pós-escrito

* * *

Bibliografia 623

Índice de termos técnicos da filosofia de Olavo de Carvalho 635

Tábua de siglas

As citações de textos de Olavo de Carvalho ao longo deste livro, naturalmente frequentes, serão feitas por meio das siglas abaixo, a fim de atenuar a inevitável poluição tipográfica. Informações detalhadas sobre as edições utilizadas podem ser encontradas na bibliografia constante do Apêndice 2 ("Guia de leitura"). A bibliografia ao fim do livro recolhe os títulos citados de outros autores.

1. Cursos[1]

CACI — Curso "A consciência de imortalidade"

CIFP — Curso "Introdução à filosofia política de Eric Voegelin"

COF — Curso on-line de filosofia[2]

CPCB — Curso "Política e cultura no Brasil: história e perspectivas"

CRM — Curso "Raízes da modernidade"

CTE — Curso "Teoria do Estado"

1 Todos disponíveis aos cadastrados no site www.seminariodefilosofia.org.

2 É a principal fonte deste livro. "COF 49 (13.3.2010)", por exemplo, refere-se à aula de número 49 do "Curso on-line de filosofia", ministrada no dia 13 de março de 2010. Cf. mais informações a respeito do COF no Apêndice 2.

2. Livros

ANP — *Aristóteles em nova perspectiva* (segunda edição)

AV — *Apoteose da vigarice: cartas de um terráqueo ao planeta Brasil* (volume I)

CFPP — *O caráter como forma pura da personalidade*

DS — *A dialética simbólica e outros estudos* (primeira edição)

EUNO — *Os Estados Unidos e a nova ordem mundial*

FPB — *O futuro do pensamento brasileiro* (terceira edição)

FI — *A filosofia e seu inverso*

HEF — *História essencial da filosofia*

ICI — *O imbecil coletivo I* (nona edição)

ICII — *O imbecil coletivo II* (terceira edição)

JA — *O jardim das aflições* (terceira edição)

MCD — *Maquiavel, ou a confusão demoníaca*

MQVP — *O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota*

NERC — *A nova era e a revolução cultural* (quarta edição)

VD — *Visões de Descartes: entre o gênio mau e o espírito da verdade*

3. Apostilas[3]

ADV — "A aula da vontade" (1990)[4]

AI* — "O abandono dos ideais" (1987)

CA* — "Da contemplação amorosa" (1995)

DCP — "As doze camadas da personalidade humana e as formas próprias de sofrimento"

ESF — "Esboço de um sistema de filosofia"

3 Todas estão disponíveis aos cadastrados no site www.seminariodefilosofia.org. As que podem ser acessadas livremente pelo site www.olavodecarvalho.org são assinaladas com asterisco. No caso destas últimas, seu formato é em página web; por isso as referências a elas não vêm acompanhadas de paginação. Fica o leitor advertido de que muitas dessas apostilas, mesmo algumas das mais importantes (por exemplo, ADV, DCP, IPC, QP), ainda não receberam tratamento adequado; não é incomum que se limitem a ser transcrições de aula parcialmente revisadas.

4 Indico, sempre que possível, o ano em que foram redigidas as apostilas.

ETE — "Elementos de tipologia espiritual"

FCDA* — "Fato concreto e depuração abstrativa" (2002)

IUR — "A imaginação e a unidade do real" (2009)

IPC — "Introdução à paralaxe cognitiva" (2006)

IU* — "Identidade e univocidade"

INV* — "Inteligência e verdade" (1994)

KMET* — "Kant e a mediação entre espaço e tempo" (2000)

KPPC* — "Kant e o primado do problema crítico" (1996)

LC* — "Lógica e consciência" (2000)

NSR* — "Notas sobre simbolismo e realidade" (1998)

PAA* — "Pensamento e atualidade de Aristóteles — terceira aula" (1994)

PMCH — "Problemas de método nas ciências humanas"

PVVP* — "O problema da verdade e a verdade do problema" (1999)

QD* — "Que é o direito?" (1998)

QG — "Quem é Gurdjieff?"

QP — "O que é psique"

QSG — "Questões de simbolismo geométrico"[5]

QSH — "Quem é o sujeito da história?"

SC2* — "Conhecimento e presença (Ser e conhecer — II) (1999)

SC4* — "Ser e conhecer — IV" (2000)

TER — "O trauma da emergência da razão" (1990-2)

TI — "A tripla intuição"

TP — "Teses sobre o poder" (1997)

USO* — "A unidade de sujeito e objeto" (1999)

5 Publicado originalmente em *Universalidade e abstração* e reimpresso em *Astrologia e religião*. A versão citada neste livro é a disponibilizada aos alunos do COF.

4. Outros escritos

AEB — "Apologia de Émile Boutroux"

AGE — "As garras da esfinge: René Guénon e a islamização do Ocidente"

DC — Artigos publicados no *Diário do Comércio*[6] (SP)

ICDS — "Introdução crítica à dialética de Schopenhauer"

MRC — "O mundo da Rainha de Copas: ciência e anticiência na história da mentalidade revolucionária"

WM — "What is a miracle?"

5. Redes sociais

F1 — Página oficial de Olavo de Carvalho no Facebook[7]

F2 — Perfil pessoal de Olavo de Carvalho no Facebook

TW — Perfil pessoal de Olavo de Carvalho no Twitter[8]

Outras fontes são indicadas ao longo do próprio livro, sempre que oportuno.

6 As citações obedecerão ao seguinte padrão: "Ainda a mentalidade revolucionária", DC (10.10.2007); isto é: artigo ou editorial publicado no *Diário do Comércio* em 10 de outubro de 2007.

7 Modelo de referência: "F1 (20.2.2019)".

8 Modelo: "TW (20.2.2019)".

Colagem propedêutica

a. Quadro de avisos

[A doutrina da ciência] não é de maneira nenhuma nosso objeto, mas nosso instrumento, nossa mão, nosso pé, nosso olho; e, aliás, nem sequer nosso olho, mas apenas a claridade do olho. Só se torna objeto para aquele que ainda não a tem, até que a adquira, e é somente para isso que é exposta em palavras; aquele que a tem, na medida em que olha para si mesmo, não fala mais dela, mas a vive e a faz, cultivando-a no restante de seu saber. A rigor, ninguém a tem, mas tem de sê-la, e ninguém pode tê-la antes de ter se transformado nela.

J. G. Fichte[1]

El ideal de un genio del arte es vivir en todos los hombres, es perderse entre todos, diluirse *en la multitud; mientras que la tarea del filósofo es recoger* en sí mismo *a todos los individuos y* reabsorbelos *en una unidad, que será precisamente su misma unidad.*

Otto Weininger[2]

This is the human tragedy: the unintelligible gap between something so deeply experienced, so sincerely meant, and the actual course of life. It is the tragedy of a lack of perseverance, and it involves the saddening fact that, though things present themselves so convincingly to our minds, they may not endure.

Dietrich von Hildebrand[3]

1 Johann Gottlieb Fichte, *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 258. Coleção Os Pensadores.

2 Otto Weininger, *Sexo y carácter*. Trad. de Felipe Jiménez de Asúa. Argentina: Editorial Losada, 1942, p. 147.

3 Dietrich von Hildebrand, *The Heart: an Analysis of Human and Divine Affectivity*. Indiana: St. Augustine's Press, 2007, p. 53.

b. Uma admoestação

[...] abrir-se à vastidão do Céu e ao mesmo tempo permanecer enraizado na obscuridade da Terra.

Martin Heidegger[4]

4 Citado em Rüdiger Safranski, *Um mestre da Alemanha: Heidegger e o seu tempo* (Trad. de Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, [s.d.]), p. 19.

c. *Persona non grata*

Olavo de Carvalho é o contrário absoluto de uma pessoa institucionalizada.

Horia-Roman Patapievici[5]

Nunca consegui nem tentei, no teatro do mundo, representar outro papel que não o de mim mesmo. Compareço ante a audiência humana sem nenhum adorno social ou profissional, quase pelado.

Olavo de Carvalho[6]

5 Fala em entrevista ao jornal *Adevărul* (versão online) por ocasião do lançamento de *Statele Unite şi Noua Ordine Mondială* (Humanitas, 2016), tradução romena do debate entre Alexander Dugin e Olavo de Carvalho. Entrevista disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=0v--MruCCh88.

6 Olavo de Carvalho. *A filosofia e seu inverso e outros estudos*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2012, p. 14.

Conhecimento por presença

Prólogo

Em torno

O leitor, com justiça, poderá perguntar o que neste livro é filosofia de Olavo de Carvalho e o que, por falta de melhor nome, é minha filosofia. Em regra, o que vem acompanhado de citações de livros, aulas, artigos ou apostilas suas, ou mesmo só do título de algum de seus escritos, tende em geral a ser uma reprodução essencialmente fidedigna do pensamento do filósofo. No caso de termo técnico de maior precisão, dotado de acepção especial (ainda que se trate de palavra simples, como "presença"), esforço-me um tanto mais para me ater ao que é apenas filosofia de Olavo. Espero que o "Índice de termos técnicos" ao fim do livro seja de ajuda ao leitor, o qual contudo observará que a fidelidade ao pensamento de Olavo não é aqui tão fundamental quanto sua absorção, incorporação e ampliação (conquanto desviante ou até corretiva) por meio de meu filosofema — pois, ao reconhecer a vitalidade do pensamento de um autor e dela me alimentar, consubstanciando-a em vida, em vida minha, presto-lhe a máxima fidelidade possível. Por sinal, esta é uma das lições da metafilosofia de Olavo de Carvalho:

uma filosofia só se realiza a partir das experiências primordiais, concretas, sobre as quais foi construída; interpretar uma filosofia é ir em busca desse seu chão, para que sobre ele também caminhe nossa alma e averigue a maior ou menor adequação da cristalização conceitual que dali nasceu; de maneira que leio aqui Olavo com a mesma liberdade e vigor (espero eu) com que ele lê Descartes ou Maquiavel. Nesse empenho de recuperar em minha vida, tanto quanto possível, as experiências fundantes de uma filosofia como a sua, tendo a desenvolver tudo o que lá encontro latente; absorvo e supero em alguma medida a filosofia de Olavo não tanto me apegando à superfície de sua expressão, mas à marca indelével que imprimiu à minha sensibilidade. Supero, entenda-se bem, não porque eu possa estar mais correto, mas porque levo adiante uma filosofia que passa a viver em mim uma vida diversa. Escrever este ensaio de forma propositalmente ambígua, "em torno" de uma filosofia, logo se vê que é uma tomada de posição metafilosófica. Não acredito, já que seria tolo fazê-lo, que todo livro de filosofia deva ser escrito dessa forma; mas acredito, como acredita Olavo, que bem ou mal, explícita ou implicitamente, advertida ou inadvertidamente, toda filosofia nasce como um desenvolvimento (ainda que, em algum ponto, opositivo, negativo) de alguma filosofia ou corrente filosófica em particular. O desenvolvimento que dou ao pensamento de Olavo depende da certeza de que toda filosofia é, em algum grau, também metafilosofia. Este livro não é um manifesto, mas poderia ser. Não tenho controle absoluto sobre as consequências que os procedimentos aqui adotados possam ter, nem autor de livro algum jamais teve. O leitor faça deles o que bem entender — pelo menos o leitor responsável, isto é: o leitor disposto a *pagar pra ver*. Dou-me por satisfeito com saber que talvez para algumas pessoas os exercícios de filosofia e experimentos de vida aqui impressos, e espero que intensificados pela estrutura e pelo estilo de texto que considerei oportunamente significativos, e mesmo às vezes acintosos, possam servir de convite para um maior empenho pessoal com os fatos do espírito.

I
O indivíduo situado

1. Ideal e razão

Viver é ir disparado em direção a algo, é caminhar em direção a uma meta. A meta não é meu caminhar, não é minha vida; é algo em que ponho esta última e que, portanto, está fora dela, mais além.

Ortega y Gasset[1]

Existe algo de problemático na própria ideia de ideal: o ideal só existe para quem é capaz de perceber a distância, a continuidade ainda não percorrida, o alongamento ou intervalo entre uma presença e uma ausência. O ideal só é percebido como tendência definidora, um rumar que ainda — e perenemente — não se consuma, por um ser cujo próprio aparelho cognitivo seja ao mesmo tempo marcado pela participação e não participação no ideal. Em certo sentido, só o mais decaído dos demônios, alojado no nicho mais profundo dos infernos, é capaz de ver claramente a glória dos céus. Com distanciamento. Deus desconhece o ideal porque Ele é.

1 José Ortega y Gasset, *A rebelião das massas*. Trad. de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 177.

Entre a visão divina própria do demônio e a cegueira demoníaca inerente a Deus, o ser humano vacila em meio à ausência às vezes fria, às vezes morna, que o separa do ideal e ao mesmo tempo o anuncia. Dessa ausência fundamental, em verdade, é que vive o homem: dela, nela. Desprovido de outros meios de orientação pessoal que não a inteligência de em tudo ver capacidade de *perfeccionamento*, de no incompleto ver o indício do completo ("*perficio*": perfazer, completar), o homem é portanto, e muito naturalmente, um ser desalojado — em tudo vê a verdade como que só refletida em espelho, nunca a vê em sua clara presença; em tudo encontra só o adiamento. Por isso mesmo, porque desalojado, o ser humano está apto a um tipo superior de naturalidade. Hugo de São Vítor sabia que algo une filosofia e exílio: *Omnis mundus philosophantibus exsilium est*. É mais ou menos nesse mesmo espírito que Ortega y Gasset reconhece no ser humano o único animal que não sente parte alguma do mundo como habitável. O homem é um bicho sem habitat natural, e justamente por isso é capaz de viver em qualquer lugar. Isso, em verdade vos digo, ainda não é a Lei e os Profetas, mas resume quase tudo que se pode dizer do homem. E no entanto prosseguimos, e dizemos mais ainda: tomara que não seja em vão.

Porque para o ser humano tudo é só anúncio, é necessário que seu espírito jamais descanse. É a fadiga que o move e impede de perecer; que o mata, para que não morra. Desse viver que não se vive vem a posse virtual, para sempre virtual, de tudo que, perfeito, se distancia de nossa situação presente e, assim contraposto ao horizonte, indica caminho. O ideal "deve estar disposto num outro tempo ou num outro espaço que não os do presente e do imediato, num futuro ou num plano mais abrangente de realidade. O ideal é a presença desse futuro no presente, desse outro espaço no aqui e no agora. Uma presença incompleta e, por isso, dinâmica e tensional".[2]

2 AI (com edições).

Do ideal, já se disse que aponta — e na direção do que aponta seguimos, como se assim nos tornássemos conformes aos nossos ideais. É a ilusão de que podemos ser perfeitos, é a verdade de que podemos ser perfeitos (...não, não é verdade) — porque existe o ideal, mas sua posse não nos é dada senão como perseguição; de modo que o ideal, para o indivíduo que se reconhece responsável por tudo quanto existe,[3] só pode ser ascensão de ideal a ideal, acima e acima, idealmente. Nem poderia ser de outro modo. O tempo existe; e, dentre suas características mais estimulantes, há a de que, por mais que passe, nunca nos leve de vez à presença, à efetividade do perfeccionamento. Contudo nos permite, em razão disso, atender de circunstância em circunstância às necessidades com que presentemente lidamos. O fato do tempo, o fato do ideal e o fato de que o tempo não nos aproxima em linha reta do ideal tornam a consciência humana como uma câmera cujas múltiplas lentes se sucedem ao longo do tempo a fim de que nunca se perca o foco. Se no mundo o ideal é só pressentido, na consciência ele é vivido: o ser humano precisa perseguir pessoalmente um arremate, uma plenificação que, em termos materiais, é impossível. Objetiva-se na consciência o que no mundo é subjetividade não humana, divina. O espírito desse modo se assenhoreia do mundo, imprimindo-lhe um curso.

Cada ideal da consciência corresponde a uma forma da personalidade humana. A forma da personalidade humana é um modo de enfrentamento dos problemas vitais que se apresentam ao indivíduo num dado momento de sua existência. A todo instante e circunstância se atrela, necessariamente, uma síntese de problemas vitais oriundos do modo como se relacionam as capacidades subjetivas do indivíduo e as demandas subjetivamente (divina e negativamente) obrigantes que o mundo no tempo lhe impõe e cobra que aborde.

3 Cf. a relação entre responsabilidade moral e metafísica no Capítulo III, 15, (a).

Essa síntese de problemas fixa o gradiente entre possibilidade e necessidade com que qualquer ser humano tem de se haver em qualquer momento de sua vida. O indivíduo só é capaz de reação ao mundo porque o mundo exige que reaja. (O necessário é possível para o homem porque o necessário só é inteiramente possível para Deus).[4] E o indivíduo reage se atirando rumo ao perfeccionamento que ora parece lhe aparelhar com a estrutura de personalidade mais apta ao enfrentamento da situação concreta.

A situação concreta, problemática por sua própria natureza, é mutável. Se é problemática, é porque em algum momento foi imprevisível, e se foi imprevisível é porque adveio no tempo. Então no tempo — vivencia-o a consciência humana — um esquema de problema vital sucede a outro, porém não de modo desordenado. A forma de sucessão desses esquemas decorre do fato de que a experiência humana é contínua, mas o modo de existência do pensamento é descontínuo.

Grande parte do que existe de peculiar na história ocidental se deve à prevalência da audição sobre a visão. A história de Israel é dirigida pelo que se ouve: Jeová parece ter grande predileção por símbolos auditivos, e por meio deles fala aos seus profetas — daí a centralidade da palavra em toda a tradição semítica. Por meio do cristianismo, por meio de apóstolos como Paulo que ainda falam a partir de dentro do simbolismo judaico para uma comunidade (como a grega) habituada à visualidade da ideia, deparamo-nos com a radical oposição entre uma comunidade filosófica baseada na *theoria* ("contemplação", a vida espiritual que passa pelos olhos) e uma comunidade religiosa baseada no *logos* (a história dirigida pela voz, pela palavra).[5] É claro que uma vivência organizada mediante o

4 Cf. Capítulo IV, 22.

5 A encíclica *Lumen Fidei* (2013), do Papa Francisco — cuja redação evidencia a supervisão ou no mínimo uma revisão por Bento XVI —, atualiza para o século XXI o sentido profético da palavra ouvida como distintiva do cristianismo e mesmo como tendência da racionalidade humana como um todo.

cumprimento do que é ouvido e registrado em palavras depende das próprias tecnologias de organização da vida de acordo com o *logos*. Seja na palavra ouvida no sermão nos primeiros séculos da Igreja, seja na palavra lida numa Bíblia impressa modernamente, trata-se, aí, de um incremento do aspecto temporal da vida. A palavra, para ser ouvida, necessita do tempo. Ela engravida o tempo, para que o tempo dê à luz a realidade. Toda a pedagogia ocidental é uma pedagogia do tempo. No mundo visual, abrangemos numa única visada uma quantidade infindável de detalhes cuja superposição não importa em déficit de compreensão; ao passo que no mundo auditivo é impossível a simultaneidade das percepções de som e silêncio. Precisamos atravessar sua alternância. Assim nos chegam as ferramentas de expressão com que progressivamente iremos depurar o mundo afetivo e imaginativo de nossa primeira infância, para desse modo realizarmos a razão. Devido aos riscos e dificuldades do processo, é possível falar num "trauma de emergência da razão".

A razão se amplia de dois modos: por meio do número de dados da memória que ela abrange, resume e cristaliza em conceitos, e pelo número e qualidade de relações que se torna capaz de estabelecer entre aqueles dados. Se de um lado a razão, para seu exercício, tem necessidade de ampliar a extensão de seu repertório, por outro lado precisa intensificar sua capacidade de integração do mesmo, de inter-relacionamento entre dados díspares. O processo racional é desencadeado quando o sujeito toma consciência de que dispõe de certo conhecimento, mas não de outro. Surge uma dúvida consciente, a qual, para ser articulada, depende da capacidade de linguagem. Naturalmente haverá um descompasso entre a intuição que se deseja expressar e os recursos conceituais de que se dispõe para tanto: "Cinde-se o mundo da experiência e o mundo da razão".[6]

6 TER, p. 4.

A situação se mostra ainda mais delicada se notamos que, a cada mediação simbólica, a cisão entre expectativa e fato vital é ainda maior. O que aparece para a compreensão depende do que ela é capaz de compreender; o indivíduo se conforma à compreensão que possui, mas essa conformação é incompleta porque há sempre uma faixa especialmente ignorada em cada etapa da vida. "O que você sabe depende de quem você quer ser; o modelo do que você pode ser depende do que você sabe".[7] O mundo nos atinge a cara com pessoas, atos e ambientes cujo sentido íntimo, muitas vezes, está muito além do que somos, no momento, capazes de apreender. Coisa grave: ao absorver um dado inarticulado, sofrendo-o profundamente e ao mesmo tempo fazendo esforço para suplantar a dor, corremos o risco de deflagrar uma neurose — uma zona de sombra na psique que não só não será iluminada por novas ferramentas simbólicas, como ainda prejudicará a integração entre os demais dados conceitualizados pelo indivíduo.[8] Mais ainda: mesmo no caso de um esforço consciente para aquisição de novas ferramentas, advêm novas mediações que, por sua vez, podem acarretar novos problemas. A língua que falamos. As pessoas que nos amam. As que nos ensinam. A maior ou menor hostilidade do meio em que vivemos. O quanto ele é tolerante para com os esforços de ordem intelectual. A família. O trabalho. Qualquer vaga irritabilidade do espírito. Tudo isso é condição material, aquilo sem o que homem e mulher não são de modo algum *este* homem e *esta* mulher, *neste* núcleo existencial específico, para que ascendam em capacidade crítica, racional; para que possam ver no todo as partes, ver as partes como partes, vê-las se relacionando de modo a formar um todo, o qual por sua vez pode ser visto como parte junto a outras partes, que juntas, um nível de generalidade acima, formam outro

7 "Pela restauração intelectual do Brasil", DC (4.9.2006).

8 Pois "quando um indivíduo aceita uma tese autocontraditória como se fosse uma verdade definitiva, a contradição não percebida se refugia no inconsciente e danifica toda a inteligência lógica do infeliz" (VD, p. 147).

todo — e assim por diante abstração acima, e assim por diante concreção abaixo. As mediações concretas necessitam de mediações abstratas e vice-versa. Ordenar todas essas mediações, de maneira a propiciar uma visão de conjunto da vida e do mundo, é a tarefa a que bem ou mal todos nos entregamos, e que todos ao morrer deixamos incompleta.

Grande parte desse problema — o problema da razão — se deve à componente animal da humanidade. Não somos pura razão e jamais poderemos realizar uma síntese perfeita de todos os desvios, especificidades e irregularidades do confronto entre norma moral, situação concreta e vontade do indivíduo. Ideal e real jamais coincidem para a consciência: "Nunca estamos perfeitamente adequados à razão; ela nunca é adequada para compreender nenhum caso singular. E muito menos o nosso. A razão é a cruz que o homem carrega".[9] A capacidade crítica é uma dádiva e uma desgraça. O homem é capaz de desmontar o aparelho do mundo apenas para descobrir que nele não existe lugar feito sob medida para a verdade e o moralmente exato. Por isso é permanente, para o homem de espírito, o risco da depressão e do desespero. Mais ainda: motivo para desespero, sabia Heidegger, deveria ter o homem que não se desespera. Algo de introversão, de angústia, e algo de extroversão violenta, de desespero, compõem inevitavelmente as tentações comuns do indivíduo que bem repara em sua atividade cognitiva e se importa com sua saúde mental. Civilização é mal-estar? Seja como for, "ter consciência já é ter má consciência; afinal, é ter consciência da própria impotência e, por tal, consciência culpada. Esse é o destino do homem".[10] Carregar a própria cruz.

9 TER, p. 11.

10 Ibid., p. 17.

2. Personalidade humana e história

Assim vistas as coisas, não chega a ser uma banalidade dizer que a razão opera por um regime de continuidades *conceituais*, ao passo que a realidade só nos chega por um regime de descontinuidades *concretas*? Tomada de Aristóteles, uma das lições que Olavo repete com mais ênfase aos seus alunos é esta: a ordem do conhecer não coincide com a ordem do ser; uma e outra ordem se comportam de modo contrário.[11]

Entre a continuidade e a descontinuidade, a diferença é mais da ordem da qualidade do que da quantidade, pois não cabe dizer que é contínuo o que abarca o descontínuo: é antes sua hegeliana suprassunção. Esse dado da experiência humana lança uma nova luz sobre o lugar do ideal na consciência. Se o conhecimento de que dispõe o indivíduo para responder à sua circunstância é de ordinário insuficiente diante do ineditismo dos fatos que se acumulam à sua frente dia após dia; se essa conformação da vida humana é sentida pelo homem como um trauma de emergência da razão, trauma que se renova continuamente, suprassumindo níveis de trauma inferiores já superados, é preciso, para que a inteligência não colapse nem sucumba o indivíduo fisicamente, que o ideal seja a força organizadora da psique.

"Psique" é, no indivíduo, uma "zona de indeterminação autolimitadora".[12] O conceito é abrangente pois abrangentes são as classes de componentes a que os psicólogos em geral se referem quando, na análise de algum fenômeno, lhe atribuem uma causa psíquica, quase nunca, por outro lado, oferecendo uma definição clara do objeto primeiro de estudo de sua ciência; isto é: quase nunca oferecem uma definição de psique, de algum modo dando-a por pressuposta

11 Cf. Capítulo IV, 18.

12 QP, p. 4.

e consabida. Mas um contraste entre o que psicólogos assinalam como ação da psique com aquilo que não seria ação psíquica permite entrever qual a natureza do objeto da psicologia. Quando um indivíduo percebe que atiram água quente em sua direção, sua reação imediata é se desviar daquele elemento que o machucaria; há aí uma relação física, quase mecânica, que tanto se aplica a um ser humano, ao entrar em contato com o perigo, quanto a um verme em situação análoga. A causa da ação de se proteger é, nesse caso, de ordem física (que tenha se dado na estimulidade sensória do ser humano é um detalhe que está para o perigo físico que lhe serve de fonte como um canal está para uma causa que lhe comunica um dado). Por outro lado, o indivíduo que reconhece a validade do teorema de Pitágoras ou que dois mais dois são quatro realiza uma operação mental perfeitamente lógica, mas não especificamente psíquica; afinal, qualquer pessoa é capaz de reconhecer fatos como aqueles — e o principal: ainda que jamais fossem reconhecidos por pessoa alguma, permaneceriam fatos, pois pertencem ao domínio da lógica. "Atos lógicos são aqueles que obedecem a uma necessidade que não é impositiva como a necessidade física, mas que é livremente aceita pelo indivíduo".[13] O indivíduo tem a liberdade de assentir àquilo cuja causalidade reconhece como lógica; ele não pode, contudo, imaginar que nele próprio esteja o fundamento dessa causalidade, mesmo que imagine que o princípio do terceiro excluído, por exemplo, seja uma mera formalidade "subjetiva" da esquemática humana; ainda nesse caso, a formalidade existiria *como formalidade* consciente ou inconsciente, seria a moldura do ato de percepção da causalidade, mas não se confundiria com a *origem* da causalidade. Sem se confundir com causa física nem com causa lógica, a causa psíquica tampouco poderá ser encarada como uma espécie de acaso. Se não há uma força diretora consciente no ato do indivíduo, algum grau notório de capacidade de controle do

13 Ibid., p. 3.

processo, não se reconhece nele uma causa psíquica; que eu jogue uma moeda para o alto e ao cair a veja com a face da coroa voltada para cima, que, tendo uma cédula de dois reais e uma de cinco no bolso, eu dele tire, aleatoriamente, a de dois ou a de cinco, são esses atos governados mais pelo acaso do que por minha psique. É claro que atribuir sua causa ao acaso é só um modo de dizer; um modo de dizer, em suma, que são produtos de incontáveis cadeias causais de que mesmo os traços mais evidentes escapam inteiramente ao controle, e até ao conhecimento, do indivíduo. Por outro lado, alegar que todos os atos do mundo são igualmente complexos também será um modo de dizer; um modo de dizer que tudo tem uma causa primeira a que se conjugam inúmeras outras; mas essa alegação mascararia o fato de que as causas imediatas de determinados atos são mais imediatamente apreensíveis e controláveis do que as de outros atos. Apenas quando um ato não possui causas de ordem física, lógica ou aleatória é que podemos vislumbrar sua natureza de ato psíquico, *o qual no entanto só se materializa por meio de causalidades física, lógica e aleatória*. Isto é, a psique não age diretamente sobre o mundo — ninguém jamais viu uma psique chorando no meio da rua, uma psique escrevendo um tratado de geometria diferencial, uma psique jogando dados para o alto —, mas ela necessita do mundo de cadeias causais incalculáveis já dado pela natureza e pela existência de outros indivíduos, ela necessita da formalidade lógica, ela necessita do âmbito mecânico que rege a processualidade da realidade física, pois só pode agir mediante uma combinação dessas três ordens de atuação. Destas se distinguirá, além disso, pelo fato de que suas forças estão mobilizadas num certo sentido, orientadas por um fim, um projeto — um curso está sendo seguido, e por isso a zona de indeterminação a que chamamos psique irá cada vez mais se limitar, ganhando formas mais ou menos estáveis.

À medida que avança na consecução de um fim orientador, o indivíduo realiza uma série de escolhas, um fluxo contínuo e inesgotável de escolhas, que aos poucos se sedimentarão. Escolhas são feitas, e posteriormente se tornam passado, tornam-se aquilo mediante o que, outrora, se chegou mais perto de onde se está agora. Que isso seja assim leva à consequência fundamental de que a psique se caracterize por suas potências; mas, como sua existência se realiza no tempo, as potências atualizadas se acumulam na memória. Surge a expectativa ou previsão de potência: as experiências recordadas são experiências continuamente revividas, sua revivescência é que nos prepara para o desconhecido. O indivíduo se arma do já vivido para avançar sobre o ainda não vivido. A isso se chama *consciência*,[14] para a qual repetidamente Olavo invoca a definição dada por Maurice Pradines: "A memória do passado preparada para as tarefas do futuro".[15]

A consciência se estrutura como história biográfica, como sucessão de atos de consciência ao longo do tempo tendo por origem e centro uma psique única. A cada ato de consciência, a psique se autolimita, toma para si uma nova nota distintiva que é, enquanto outra nota ainda não é — e o que não é consiste, em certo sentido, em algo externo e limitativo. Grande parte do drama da psique advém da frustração de sua vontade de poder; quer ininterruptamente se expandir, mas sempre se choca com as limitações físicas, lógicas e casuais que até certo ponto a determinam, bem como com sua própria biografia autolimitada.[16]

14 Ibid., p. 9.

15 Cf. "A consciência humana em perigo", FI, pp. 239-46.

16 O que Olavo chama de "vontade de poder" (em sentido muito diverso daquele ligado à obra de Nietzsche), Vilém Flusser chama de "luxúria": vida que quer prosseguir em sua dominação sobre a existência, mas se choca contra as limitações da própria vida; com o que o *ego* se forma na proporção exata em que se choca com o *id*. Cf. sua analogia sugestiva com o desenvolvimento de um organismo celular. In: *A história do diabo*. 3.ed. São Paulo: Annablume, 2008, pp. 60-70.

A própria definição de psique nos indica que consciência e autoconsciência são tendencialmente indistinguíveis. O que permite à consciência zelar por sua precária unidade, deficiente se comparada à unidade do real, é a consciência de seus próprios atos de consciência e de fato.

As escolhas acumuladas pela consciência dependem, para que de fato se acumulem como consciência, da unidade da psique. Mas essa unidade, por sua vez, só existirá se for possível que cada ato de consciência seja atribuído a uma mesma zona de indeterminação autolimitadora. É óbvio que essa atribuição não pode ser externa e realizada por outro núcleo ordenador senão a própria psique da qual se originam os atos. É necessário que a consciência, a psique historicizada, autolimitadora, realize uma segunda ordem de atos autolimitadores: é preciso que ela se reconheça como autora de seus atos. À medida que reconhece o que faz, torna-se ela mais limitada, mais integrada, mais individualmente significativa (limitação é significação). Por trás desse ato nada banal está um fato antropológico estruturador da existência humana. Jamais, em sociedade pretérita alguma, considerou-se normal que os atos de um indivíduo sejam atribuídos a outrem; que alguém pense algo, e esse mesmo ato de pensamento seja atribuído a outra pessoa que não ela; que eu cometa com minhas próprias mãos um crime, e o perpetrador desse crime seja não eu, mas algum outro. Mesmo os casos de possessão, nos quais as palavras e feitos de um indivíduo são considerados como palavras e feitos alheios, são tomados como excepcionais, não como ordinários. Mesmo aí há manifesta distinção entre o canal (o pajé, o xamã, o possesso) e a origem da mensagem (a divindade, o espírito); a autoria é atribuída a este, não àquele. Olavo denomina *princípio de autoria* a esse fato antropológico subjacente a qualquer moralidade, acreditando-o base suficiente para a fundação de uma

ciência moral derivada rigorosa e apodicticamente.[17] Deduzo a seguir, *a more geometrico*, alguns dos princípios que, creio, a guiariam (coisa que faço apenas como ilustração, quase como símbolo, sem pretensão nenhuma de que toda a moral seja reduzida a axiomas):

(1) Todo ato realizado por um indivíduo é identificado como realizado por ele, não por outrem (*Princípio de autoria*).

(2) *Premissa oculta em* (1): Existe uma unidade percebida entre o indivíduo e seus atos.

(3) *Nova premissa*: Essa identificação pode ser feita tanto por ele quanto por outrem.

(4) *Logo*, essa percepção é universalmente dada, por mais que possa ser culturalmente diversificada (ver menção anterior à possessão demoníaca ou oracular). (Isto é, toda pessoa é capaz de perceber unidade entre o indivíduo e seus atos).

(5) *Logo*, é capaz de perceber essa unidade inclusive em si mesma.

(6) *Logo*, toda pessoa é capaz de se saber autora de seus atos.

(7) *Nova premissa*: Mas ser capaz de se saber autor de seus atos não é o mesmo que efetivamente se saber autor de seus atos. *Em particular*, não é o mesmo que se saber autor de *todos* os seus atos.

(8) *Logo*, pode existir uma distância entre os atos realizados pelo indivíduo e os atos dos quais ele efetivamente se identifica como autor.

(9) Mas — *tese deduzida tomando por premissas* (1) *e* (5) — saber-se autor de seus atos é automaticamente saber que esses atos não se identificam com aqueles de que outras pessoas são autoras.

(10) *Reciprocamente*, reconhecer a unidade entre outrem e seus atos é estabelecer que determinados atos reconhecíveis no mundo não foram realizados pelo indivíduo que neste caso os percebe, e sim por outrem.

17 ESF, p. 15.

(11) *Nova premissa*: Afirmar que um elemento não faz parte de um conjunto é afirmar uma qualidade desse mesmo conjunto.

(12) *Logo*, reconhecer os atos de que outrem é autor é automaticamente reconhecer uma qualidade do conjunto dos atos de que o indivíduo capaz daquele reconhecimento é autor. (Dito de outro modo: se sei que determinados atos foram produzidos por alguma pessoa que não eu, sei que esses atos não fazem parte dos atos que eu mesmo desencadeei; aquele conhecimento acerca de outrem traz também um conhecimento acerca de mim.)

(13) *Logo*, reconhecer a unidade entre outrem e seus atos é reconhecer a unidade entre si mesmo e seus atos.

(14) *Nova premissa*: Reconhecer-se como autor de seus atos requer o objetivo de se tornar consciente de todos os seus atos.

Prova (*reductio ad absurdum*): Suponha-se que o indivíduo não necessite se tornar consciente de todos os seus atos. Logo, haveria atos seus dos quais é autor, embora não se reconheça autor deles. Esses atos que o indivíduo praticou, mas dos quais não se reconhece autor, estão fora do conjunto dos atos reconhecidos por ele como de sua autoria. Nesse caso, percebendo os atos, porém não os percebendo como seus, só poderá vir a atribuí-los a outrem. *Mas* perceber seus próprios atos e atribuí-los a outrem é ir contra o princípio de autoria expresso em (1). *Logo*, é necessário que o indivíduo almeje se tornar consciente de todos os seus atos.

(15) *Nova premissa, à maneira de glosa a* (14): Um objetivo é independente, como objetivo, do fato de ser ou não alcançável.

(16) *Corolário de* (15), *sob a forma de reenunciação de* (14): Ainda que nunca venha a ser alcançado, o objetivo de se tornar consciente de todos os seus atos é obrigatório ao indivíduo que queira se reconhecer autor de todos os seus atos.

(17) *Logo — tese deduzida tomando por premissas* (6) *e* (14) —, o indivíduo deve esforçar-se para fazer coincidir o conjunto da totalidade de seus atos e o conjunto da totalidade dos atos de que se sabe autor.

(18) *Logo — tese deduzida tomando por premissas* (9) *e* (16) —, a obrigação do esforço para se tornar consciente da autoria de todos os seus próprios atos coincide com o esforço para se tornar consciente da unidade entre outrem e seus atos (*Princípio do imperativo autoral*).[18]

(19) *Nova premissa*: O conhecimento da realidade de algo só é propiciado pelo amor.

Prova:[19] Cf. Capítulo III, 16.

(20) *Logo*, todo indivíduo está obrigado a amar todos os indivíduos.

(21) *Em particular*, está obrigado a se amar a si mesmo.

(22) *Instância de* (*18*): Amar aos outros é se amar a si mesmo.

(23) *Reciprocamente*, amar-se a si mesmo é amar aos outros.

(24) *Logo* — por equivalência lógica —, só se ama quem ama aos outros e só ama aos outros quem se ama.

A cadeia dedutiva que acaba de ser mostrada pode e deve prosseguir indefinidamente; de fato, não há termo à vista: é da essência do discurso lógico poder transformar cada tese alcançada numa premissa de um novo silogismo, e assim levar adiante as deduções. Mas pelo menos até um ponto crítico a dedução deveria continuar: até a explicitação do que, *concretamente*, comporia essa conduta amorosa que

18 Olavo de Carvalho jamais utilizou essa expressão, mas ela está, acredito, em perfeito acordo com o espírito de seu pensamento em matéria de filosofia moral.

19 Infelizmente, de pouco adiantará o leitor saltar direto para o capítulo e seção indicados a fim de verificar se a premissa é realmente válida ou não. A aferição de sua validade requer a leitura, passo a passo, não salteada, da seção 1 até a 16.

atende ao princípio de autoria e ao princípio do imperativo autoral. Seria demasiado, para este trabalho, levar adiante essa dedução, cuja visualização geral é razoavelmente imediata, mas cujos pormenores podem se tornar analiticamente intrincados e requerer mais páginas do lhe que é possível dedicar aqui. Fico devendo ao leitor o que ele próprio, caso se compenetre suficientemente do pensamento de Olavo, é capaz de pagar a si mesmo melhor do que eu. De resto, o interesse maior de uma fundamentação apodíctica como essa não está tanto em sua indestrutibilidade — a qual poderia ser questionada —, mas no fato de indicar que uma visão moral do mundo é algo que está dado na própria realidade das coisas e de nosso modo de conhecer. Assim como a tripla intuição surgirá como garantia da objetividade do conhecimento do real — cf. Capítulo III, 13 —, o princípio de autoria aqui surge como garantia da facticidade dos valores. A própria realidade do autoconhecimento impõe que os reconheçamos como existentes *per se*.

Eu disse, antes, que nunca em sociedade *pretérita* alguma se negou o princípio de autoria, e disse bem a propósito, uma vez que, em certos meios contemporâneos, como nos departamentos universitários da área de humanas nos Estados Unidos varridos pelo pós-estruturalismo, há um esforço no sentido de negá-lo, de relativizá-lo em alguma medida. Judith Butler, por exemplo, baseia toda a sua teoria de gênero no que chama de "crítica da violência ética". Embora rejeite a identificação de "pós-estruturalismo" com "niilismo moral",[20] Butler afirma em *Relatar a si mesmo* que todos os condicionamentos sociais que nos tornam o que somos exercem sobre nós um peso de cuja totalidade jamais nos tornamos de todo conscientes, e em vista disso nos chama a considerar uma "responsabilidade" que leve em conta esse "fracasso ético". Como nunca somos capazes de conhecer em sua integridade o aglomerado social e cultural que nos condiciona,

20 Judith Butler, *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Trad. de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 34. Coleção Filô.

jamais sabemos plenamente quem somos. Assim, pode-se lançar o questionamento: como pode um indivíduo *indeterminado*, cuja identidade não foi estabelecida, uma vez que ele mesmo se desconhece, ser cobrado eticamente por aquilo que faz? "O reconhecimento de que não somos, em cada ocasião, os mesmos que nos apresentamos no discurso poderia implicar, por sua vez", escreve Butler,

> certa paciência com os outros que suspenderia *a exigência de que fossem idênticos a todo momento*. Para mim, suspender a exigência da identidade pessoal, ou, mais especificamente, da coerência completa, parece contrariar certa violência ética, que exige que manifestemos e sustentemos nossa identidade pessoal o tempo todo e requer que os outros façam o mesmo.[21]

O espantalho normativo que Butler combate depende da confusão entre *indeterminação* e *inexistência*: se o sujeito é indeterminado, então é inexistente (silogismo que não se encontra em parte alguma explicitado em seu texto, mas é suposto quase em toda página). Ou pior: depende de que se confunda uma impossível continuidade inalterável de determinados caracteres próprios de um indivíduo com sua constância, recorrência e dramatização estrutural — e quem não sabe que, ao falarmos de uma narrativa biográfica, sempre nos referimos a esse último caso?

Relatar a si mesmo teoriza o mais grave ataque à autonomia da consciência individual de que tenho notícia, só encontrando paralelo em técnicas de despersonalização utilizadas em seitas. É produto de um século e meio de discurso hermenêutico sobre as maneiras como cada indivíduo, em cada uma de suas atividades diárias, é apenas cavalgado por uma estrutura, seja ela o capital (para os marxistas), o inconsciente (para os psicanalistas) ou os padrões cognitivos eminentes de uma época (para Thomas Kuhn, com seu

21 Ibid., p. 60, grifo meu.

conceito de "paradigma", ou para Foucault, com seu conceito de "episteme").[22] Seu ponto de partida é uma inversão total do ponto de vista a partir do qual a vida interior do indivíduo deve ser encarada: esquece-se a história biográfica, a certeza íntima de que se fez ontem algo que efetivamente se fez, e passa-se a encarar apenas o cenário condicionante da individualidade, o qual, não há o que negar, é de uma amplitude que escapa a qualquer inteligência.[23] Entre a certeza mais íntima do indivíduo acerca de seus atos e sentimentos e sua dúvida mais radical acerca daquilo que, ao seu redor, é inabarcável e incontrolável, qualquer análise equilibrada procurará um meio-termo se quiser oferecer um retrato suficientemente complexo da pessoa em questão. Butler não tem meias medidas: faz o fiel da balança pesar inteiramente para o lado da estrutura condicionante.[24] O inconsciente, a linguagem usual numa sociedade e a história irrecuperável do corpo — "ser um corpo é o mesmo que ser privado de uma recordação completa da própria vida. Meu corpo tem uma história da qual não posso ter recordação"[25] — impossibilitariam uma "narrativa completa". Como essa não é possível, a identidade se torna uma ficção normativa. Mas tal conclusão só é possível a partir, repito, de uma concepção canhestra da moral como dependente de personalidades monolíticas, transparentes e imutáveis — coisa que só *moralismos*, simplificações grosseiras, poderiam supor. Butler, para negar as bases autorais da moral, precisa primeiro se mostrar uma

22 Cf. a respeito os "Comentários suplementares" que Olavo apôs à edição da dialética erística de Arthur Schopenhauer: *Como vencer um debate sem precisar ter razão*, pp. 215-50.

23 Coisa ainda mais impressionante já que, em várias passagens, Butler demonstra atenção, e até bastante capacidade expressiva, para o registro deste tipo de experiência interior ineludível: "Sou atravessada por razões que não consigo recuperar totalmente, que permanecem enigmáticas, que me acompanham como se fossem minha alteridade familiar, minha própria opacidade privada, ou talvez não tão privada assim. Eu falo como um 'eu', mas não cometo o erro de pensar que sei exatamente tudo que estou fazendo quando falo dessa maneira". Butler, op. cit., p. 112.

24 Olavo também acredita que pessoa alguma jamais termina de se conhecer a si mesma, mas disso irá concluir nada menos que a existência de um "eu substantivo". Cf. Capítulo IV, 21, (b).

25 Butler, op. cit., p. 54, frases em si bastante verdadeiras, mas mobilizadas no sentido de conclusões que delas não se seguem.

estranha espécie de moralista antiético, para o qual a liberdade só é alcançada por meio da aniquilação da consciência individual.[26]

Se algo merece o nome de violência ética, é o próprio ato de negar o princípio de autoria, pois é só fundada nele que a psique se torna capaz de se estruturar cada vez mais. Não é um evidente contrassenso fazer reivindicações identitárias, como as de gênero, ao mesmo tempo que, por um deslize semântico amador, se passa da indeterminação da identidade à sua inexistência? Por outro lado, mesmo que olhemos apenas para as determinações "externas", aí colheremos muito do que é intimamente (não apenas em termos negativos) definidor de nossa identidade. Até certo ponto o fato biológico da gestação, do nascimento, determina a dimensão social da vida humana, pois no fato sociológico vai algo do fato biológico. Esta se tornou verdade inconveniente. Defensores de políticas de gênero, por exemplo, pensam que estão se rebelando contra instituições, contra construções convencionais, artificiais (e ainda terei oportunidade de tratar da confusão hoje costumeira entre o cultural e o subjetivo, relativo),[27] sociologicamente datáveis e "opressoras", quando na verdade se recusam a reconhecer certos fatos da biologia que são prenhes de simbolismo. O "transgênero" que exige ser chamado por um nome masculino ou feminino que não corresponde ao seu sexo natural afirma, *ipso facto*, a clara possibilidade de distinção entre masculino e feminino; caso acredite que seu sexo é uma carapaça social que lhe foi imposta, ao trocá-lo apenas muda, afinal, de uma carapaça para outra, o que inclusive

26 Não estranha que em outros livros faça o elogio das "políticas do corpo" e do significado da aglomeração física de pessoas em atos políticos. Só o que sobra, depois de sua cantilena, é carne inerme cujo sangue está pronto para ser derramado em prol de uma causa que é o próprio motivo de sua condição submissa, e não o sistema "neoliberal" que critica, apesar das tantas críticas que o sistema econômico vigente merece (cf. Capítulo VI, 32). Por ora basta dizer que, ao contrário do que autores à esquerda como Butler afirmam, o capitalismo contemporâneo pouco tem de "liberal" e tende cada vez mais à concentração de poder econômico e político. Cf. ainda em Capítulo V, 28, a comparação entre as ideias de Olavo e de Antonio Negri sobre a realidade atual do Império.

27 Cf. Capítulo III, 13.

é um dado problemático que não escapa à crítica feminista da teoria de gênero.[28] Por outro lado, afirmações no sentido de que a própria natureza desconhece distinções claras entre masculino e feminino também levam à mesma aporia: as distinções podem não ser exatas, mas a simples possibilidade de *alguma distinção* objetiva indica, por si só, a presença das dimensões masculina e feminina da realidade, que a pessoa humana assume como dimensão não só biológica, mas também simbólica. É simbólica porque é biológica. Perceber essas coisas se tornou algo difícil em razão da pregação freudiana que faz do sexo o centro da personalidade do indivíduo. Daí a se considerar que gênero sexual é "identidade" é um passo; e, como "identidade" cada um escolhe a que quer, construindo-a "criticamente", passa-se a conceber o sexo também como algo a ser escolhido, e nesse ato lhe retira sua espontaneidade sob o pretexto de libertá-lo. Vendem-se sexos no supermercado, e blusinhas da moda fazem sua propaganda.

Sim, o ser humano vive mais sozinho do que com os outros. No âmago de cada indivíduo há uma solidão apaziguadora. Vivemos uns em meio aos outros, é verdade, e só sobrevivemos se assim vivemos. Mas a solidão que cada um carrega consigo sempre ensejou nomes fortes, pelo vigor de sua presença: se Ortega celebremente a chama "fundo insubornável do ser", "o núcleo último e individualíssimo da personalidade que está soterrado sob julgamentos e condutas sentimentais", de sua parte William Burroughs, de modo não menos célebre, mas certamente menos educado e mais sugestivo, chama-a

28 Sim, essa crítica existe, mas parece que não no Brasil. É um ponto especialmente delicado: como defender os "direitos das mulheres" ao mesmo tempo em que se prega a completa convencionalidade da própria noção de mulher? Como denunciar a "opressão masculina" se ao mesmo tempo se faculta aos homens se desatrelarem de qualquer masculinidade? Professora de estética da Universidade de Sussex, Kathleen Stock é hoje uma das poucas feministas de uma geração mais recente com a coragem de fazer críticas nesse sentido (da geração anterior, mas ainda muito ativa, Camille Paglia é um nome que logo vem à mente). Cf. Stock, "Ignoring Differences Between Men and Women is the Wrong Way to Address Gender Dysphoria", *Quillette*, 11 abr. 2019 (online); e também Stock et al., "Doing better in arguments about sex, gender, and trans rights", *Medium*, 23 maio 2019, disponível em https://medium.com/@kathleenstock/.

de "Otário interior", aquele que "vocês não podem enganar". Esse nosso Otário particular se radica na circunstância definidora de que só nós somos capazes de reconhecer a absoluta maior parte de nossos atos. São os *atos sem testemunha*. Algo que se pensou e não se disse; um gesto no escuro; uma futilidade qualquer que se pratica, quando sozinho num ambiente; as maquinações que ninguém sabe que praticamos com o objetivo de beneficiar ou prejudicar alguém; e assim por diante: uma infinidade de atos que praticamos e dos quais só nós, individualmente, somos testemunhas. "Um exemplo de verdade humilde, porém segura, da qual você pode partir como um modelo para avaliar outras possíveis verdades", diz Olavo, "é dado por aquilo que você sabe — e que somente você sabe — a respeito da sua própria história, sobretudo da história interior de seus sentimentos, motivações, desejos etc.".[29] Sob esse ponto de vista, moral e verdade surgem como indissociáveis. A sinceridade é, no plano pessoal, o análogo moral do que, no plano da teoria do conhecimento, é a aceitação da verdade.[30]

Muitos indivíduos têm o destino trágico de poder decidir bem poucas coisas de sua vida. É o caso dos escravos, que não escolhem trabalho, casa ou família. Mas a todos nós, até para as pessoas mais privadas de capacidades materiais de escolha, é dado escolher como lidar com os atos mais secretos: ou o indivíduo os reconhece para si mesmo e os integra à sua consciência, ou correrá o risco de se distanciar mais e mais de si mesmo, de modo que sua psique, desordenada, uma miríade de desencontros, se desintegrará parcialmente e se fará campo aberto para neuroses, para psicopatologias. A loucura, muitas vezes, é filha da mentira.[31]

29 INV.

30 Se o "testemunho sincero de si para si é a primeira e indispensável condição de conhecimento objetivo", é porque a "verdade é aceita assim como um valor moral *antes mesmo* de se firmar como um critério cognitivo. A admissão da verdade sobre si mesmo precede a admissão da verdade sobre as coisas. 'A autoconsciência é a terra natal da verdade', dizia Hegel". JA, pp. 80-1, grifo do autor.

31 "A melhor definição de neurose que conheço é do meu falecido amigo Juan Alfredo César

Cada pessoa, é verdade, está apta a alcançar um grau maior ou menor de integração da consciência estabilizada em personalidade. *Personalidade* é a forma estabilizada de uma determinada configuração unitária dos elementos autolimitadores da psique.[32] E, em sua forma pura, abstraída de todas as circunstancialidades e peculiaridades do indivíduo, ela se constitui em caráter. Logo, *caráter* é "a parte fixa e estrutural da personalidade; o esquema de base por trás de todas as mutações determinadas por fatores exógenos; o esqueleto da personalidade, não seu corpo total e vivente",[33] isto é, a "forma pura da personalidade", "a forma como mero esquema de possibilidades, a ser preenchido, na existência real, por tais ou quais elementos".[34] Ninguém jamais nasce e morre estacionado em seu caráter. A vida requer, por assim dizer, cobra, que passemos de camada em camada da personalidade — o que é um modo de dizer que nos cobra atualizarmos as possibilidades do caráter sucessiva e biograficamente —, até que nos tornemos aquilo que somos.

Há momentos de maior estabilidade da personalidade; correspondem às "camadas integrativas". Há momentos de menor estabilidade, quase que tão só momentos de passagem; correspondem às "camadas divisivas". No total, podem as camadas ser distribuídas em doze patamares de notável singularidade. Essa compreensão da psique que se autodetermina em níveis de personalidade tem dupla origem. Origina-se da psicologia e suas diversas tipologias de personalidade, um dos grandes produtos

Müller, um gênio da psicologia clínica. Neurose, dizia ele, 'é uma mentira esquecida na qual você ainda acredita'. Se mentir para si é esquecer a verdade, neurose é esquecer o esquecimento, apagar as pistas do embuste. Na neurose, a mentira transforma-se num sistema, num programa que se automultiplica, ocultando a mentira inicial sob montanhas de entulho só para depois alguém ter de pagar a um psicanalista para removê-los". JA, pp. 81-2, grifo do autor. Cf. mais informações sobre César Müller no Apêndice 3.

32 Olavo tem predileção pelo conceito de personalidade elaborado por Gaston Berger: "O conceito de personalidade abarca duas ideias diferentes: a da *integração* mais ou menos perfeita — ela é o conjunto ou o sistema de tudo o que há em mim — e a da *individualidade*: a forma que assumem os elementos que em mim figuram me pertence propriamente, e me distingue dos outros" (Gaston Berger, *Caractére et Personnalité*. Paris: Puf, 1954, p. 2). CFPP, p. 61, com edições.

33 CFPP, p. 25.

34 Ibid., pp. 67-8.

da prática clínica no século XX. Como, no entanto, parte representativa desses resultados procede de aproximações (mais do que isso: muitas vezes verdadeiras redescobertas, como nos casos de Paul Diel e Igor Caruso) a doutrinas antigas colhidas em tradições espirituais e em escolas herméticas no que tinham de sugestivo a respeito da psique e do desenvolvimento humano, a *teoria das doze camadas da personalidade* surge como um desenvolvimento direto dos estudos de formalismo astrológico a que Olavo de Carvalho se dedicou na década de 1980, resumindo-os sob o título de "astrocaracterologia", os quais se distinguem na medida em que tratam do caráter — ao passo que a personalidade, por outro lado, se expressaria a partir de uma variedade inabarcável de direções, apenas esquematizáveis em camadas nuançadas.[35]

As camadas são doze "por constatação empírica, a partir de uma fenomenologia da personalidade, e não por qualquer intuito de simetria numerológica com o zodíaco".[36] Delas, apenas a primeira, o "astrocaráter", é imutável; todas as demais admitem gradações, superposições e desvios mais ou menos voluntários por parte do sujeito. Essa teoria permite uma compreensão sistêmica, ampla, do conjunto das teorias psicológicas existentes. Da mesma maneira que os psicólogos discordavam por parecerem não se referir sequer a um mesmo objeto, já que quase nunca definido (a psique), de igual modo suas discordâncias podem não ser profundas em razão de suas teorias se referirem a camadas diferentes da personalidade. O célebre rompimento entre Freud e Jung, por exemplo, não é insanável, como tantas vezes já se observou; para Olavo, a raiz profunda da divergência está em que o primeiro, com sua teoria pulsional, tem em mente aquilo que aqui se chama de quarta camada da personalidade, ao passo que o outro, com sua teoria da individuação frente a um inconsciente coletivo, tem em mente aquilo que aqui se chama de quinta camada da personalidade.

35 Cf. Apêndice 4.

36 CFPP, p. 51.

Que isso seja assim nos leva à conclusão de que cada camada traz uma forma de sofrimento própria. O sofrimento da pessoa adulta, capaz de se afirmar socialmente por meio de uma profissão bem-sucedida, não é igual ao sofrimento de uma criança na qual dói a ausência do amor de um dos pais. O sofrimento do religioso retirado numa cela conventual, a ver-se a si mesmo permanentemente sob o julgamento de Deus, não se aparenta ao sofrimento de um intelectual que, ao olhar para o seu passado, renega o que pensou, fez, disse ou escreveu. A pergunta decisiva para o indivíduo que queira se situar numa caracterologia é: onde dói? Dói onde se está.

Na exposição que passo a fazer, indico o número da camada, seu tipo (se integrativo, se divisivo) e os autores, conceitos ou escolas de pensamento psicológico que se refiram mais diretamente aos problemas enfrentados pelo indivíduo situado na camada em questão, conforme indicações de Olavo em textos e aulas que dedicou ao assunto.

Primeira camada: Caráter. Camada integrativa. Escola de psicologia: astrocaracterologia.

"O astrocaráter compõe-se apenas e exclusivamente de um padrão atencional e cognitivo, que permanece fixo por toda a vida, que atravessa imune todas as mudanças evolutivas ou involutivas do indivíduo"; por outro lado, "ele é um tipo e uma individualidade; e não tem, por isso, nada a ver com uma suposta essência pessoal misteriosa".[37] De todo modo, é algo anterior à personalidade e já dado no nascimento.

Segunda camada: Hereditariedade, constituição, temperamento, estrutura pulsional. Camada integrativa. Escolas de psicologia: Lipot Szondi e tipologias em geral.

37 Ibid., p. 53. Cf. Apêndice 3.

Refere-se à constituição biológica do indivíduo, responsável por vários elementos que, vindos "de fora", ingressam como pulsão em sua personalidade. A hereditariedade é aqui um elemento a ser aferido, por exemplo, pelo Teste de Szondi, utilizado para montar um perfil pulsional da pessoa. "Um recém-nascido só pode sofrer ou do impacto de condições físicas externas adversas ou de tendências mórbidas de sua própria hereditariedade".[38]

Terceira camada: Cognição, percepção. Camada divisiva. Escolas de psicologia: Jean Piaget, Wolfgang Köhler, Gestalt em geral, behaviorismo, Leon Festinger, psicologia da linguagem.

Só aqui, a rigor, se inicia o desenvolvimento cognitivo do indivíduo. É a etapa na qual o esforço de cognição, de compreensão da existência de um mundo com regras e mediações, torna-se o centro da personalidade. Nesta camada se introduz

> um elemento de liberdade e de indeterminação no quadro anteriormente delimitado pela hereditariedade: nem todas as pessoas com as mesmas características hereditárias recebem as mesmas informações. A história do desenvolvimento cognitivo do indivíduo deve ser contada independentemente da hereditariedade, pois esta não determina as oportunidades de aprendizado nem é onipotente ao determinar a capacidade de absorção,[39]

a qual poderá variar enormemente ao longo da vida.

Quarta camada: História pulsional e afetiva. Camada divisiva. Escolas de psicologia: Freud, Klein, psicanálise em geral.

É neste momento que a memória se estabiliza e, ao mesmo tempo que é moldada pelo acúmulo de pulsões atendidas e reprimidas, forma o indivíduo, cujo objetivo diretor é agora a satisfação emocional.

38 CFPP, p. 105.

39 DCP, p. 2.

O que está em jogo aqui é ser amado ou ser rejeitado; é o contentamento advindo do afeto alheio. Nessa camada, é comum ocorrer

> um descompasso entre a necessidade real e a necessidade alegada, o que é consequência de uma discrepância entre as camadas dois e três, ou seja, entre os impulsos e a disponibilidade de meios de comunicação. Se acontece de um sujeito ter presente uma necessidade não expressa e não atendida, isso pode resultar, ao longo do tempo, que tal necessidade venha a ser substituída por outra, esta, sim, conhecida. Isso gera um equívoco que é regra geral na vida de todos os seres humanos, que chegam à maturidade com inúmeras necessidades esquecidas.[40]

Quinta camada: Ego, autoconsciência e individuação. Camada integrativa. Escola de psicologia: Jung.

O sofrimento, nesse ponto, já não vem do não se sentir amado, e sim do se sentir impotente. A pessoa passa a distinguir outras pessoas autônomas e quer, como elas, ser capaz de se suprir a si mesma, de atingir um patamar mínimo de autonomia. Por isso, a medida de julgamento da pessoa passa a ser apenas ela própria e aquilo de que ela seja capaz; tudo o mais é desinteressante, e mesmo o afeto alheio pode ser rechaçado num ato de autoafirmação. Nisso se vê claramente um problema típico da psicologia de Jung, que pode ser resumida como uma tentativa de resposta à pergunta: "Como me apreendo como indivíduo autoconsciente e como essa autoconsciência se desenvolve desde as trevas da ignorância até a apreensão dos arquétipos que determinam sua forma individual e seu destino?".[41]

Sexta camada: Aptidão e vocação. Camada integrativa. Escolas de psicologia: Jean Ungricht, Cyril Burt, Hans Eysenck.

40 Ibid., p. 4 (com edições).

41 Ibid., p. 5.

Marca uma mudança de eixo de orientação fundamental: o eixo de julgamento de si mesmo já não é o próprio poder, e sim o mundo sobre o qual se age.

> Saber algo concreto, não somente saber fazer, mas estar fazendo costumeiramente, ter um domínio efetivo de alguma coisa, mesmo que seja pequena, é a base de qualquer visão objetiva. Enquanto o sujeito não vive isso, ele continua "em teste", porque está permanentemente se olhando como medida de aferição do mundo, ao passo que na camada 6 o mundo real se torna a medida do indivíduo.[42]

Sétima camada: Situações e papéis sociais. Camada divisiva. Escolas de psicologia: Adler, Karen Horney e a escola culturalista em geral, psicologia da comunicação.

O acesso ao mundo social, sua plena inserção nele e a correspondente consciência dos entraves e estímulos de que ele pode ser a origem é o que dá o tônus dessa camada. Quando o sujeito é capaz de um poder específico e o torna rotineiro, de modo que passe a ser socialmente reconhecido por isso — capaz de um ofício, capaz de constituir uma família, capaz de liderar uma comunidade religiosa —, vê-se numa rede complexa de expectativas que podem em alguma medida ser causa de dor.

> A convivência humana é marcada por uma distribuição de papéis, por expectativas mútuas e por um sistema de legitimidades, de direitos e deveres recíprocos, cujo sentido correto indica que a cada direito equivale um dever alheio. Proclamar um direito, para um indivíduo ou para um grupo, é atribuir um dever recíproco a outro indivíduo ou a outro grupo. A promulgação de um direito traz, assim, implicitamente um dever.[43] Em todas as relações humanas existe um sistema de expectativas mútuas, no qual a cada dever de um cabe um direito ao outro, e a cada direito de um incumbe um dever de outro. A confusão dos papéis sociais ocorre quando a expectativa de direito de um não corresponde a deveres do outro, e vice-versa.[44]

42 Ibid., p. 6.

43 Sobre a teoria do direito como garantia, cf. Capítulo VI, 32.

44 DCP, p. 8.

Oitava camada: Síntese individual. Camada integrativa. Escolas de psicologia: Le Senne, Hans Berger.

A oitava camada representa aquilo que em geral se chama maturidade. É um estágio imprescindível para alcançar uma estabilização das tendências principais do caráter, já não compreendido em sentido astrocaracterológico (o da camada 1), mas no sentido do teste de Le Senne, que aponta para a síntese de história pulsional, autoimagem e aptidões sociais. Apenas depois da definição de um conjunto de papéis sociais, portanto, é que surge o caráter no sentido de Le Senne, e é a partir dele que o indivíduo se torna capaz de abranger num olhar toda a sua vida até aquele momento e julgá-la.

Nona camada: Personalidade intelectual. Camada divisiva. Escolas de psicologia: Maurice Pradines, Henri Bergson, Arthur Koestler, neurística.

Sobre a personalidade empírica até então desenvolvida, surge um patamar mais alto cuja marca por excelência é a criatividade, à qual Croce chamava "personalidade poética". Aqui, "o indivíduo percebe que alguns elementos de sua personalidade podem conter a afirmação de certos valores universais e passa a se dedicar a realizar esses aspectos em particular". A realização desses aspectos o eleva, em certo sentido, para além de sua personalidade própria, pois "procura servir prioritariamente aos interesses da sociedade e da cultura". "O indivíduo conquista uma personalidade intelectual quando a solução de um problema, teórico ou prático, que se coloque à sua inteligência, seja para ele mais importante do que sua própria personalidade".[45]

Décima camada: Eu transcendental. Camada divisiva. Escolas de psicologia: Kant, Husserl, Nikolai Berdiaev, Georges Gusdorf, Igor Caruso.

45 Ibid., pp.12-3.

Aqui "o indivíduo [...] concebe a si mesmo como representante da espécie humana, como ser dotado de autoconsciência e responsável por todos os seus atos. É, em suma, o 'eu transcendental'", o qual "se observa de um ponto de vista tal que qualquer outro ser humano, em seu lugar, teria a obrigação de se encarar daquela forma".[46] Sobre a personalidade intelectual se desenvolve uma personalidade moral que se eleva à esfera do julgamento moral de si mesma à luz de toda a experiência da humanidade.

Undécima camada: Personagem. Camada integrativa. Escolas de psicologia: Dilthey, Ernst Weber, Henri Wallon.

De algum modo, o que era teoria vislumbrada na décima camada se torna vivência material e total na undécima. O sujeito não se limita a se julgar a partir de toda a história da humanidade; faz, mais do que isso, o conjunto de sua ação humana intervir no curso histórico tanto quanto lhe for possível, e assim sua ação passará a servir de régua de medição para o restante da experiência humana tanto quanto essa experiência lhe será régua consciente. A figura de Napoleão Bonaparte é paradigmática aqui.

Duodécima camada: Destino final. Camada divisiva. Escolas de psicologia: psicologias místicas tradicionais; Paul Diel, Viktor Frankl.

> As psicologias místicas tratam fundamentalmente do sentido da vida do indivíduo, do indivíduo perante sua responsabilidade moral última, algo que está acima do personagem, algo que a humanidade mesma não sabe. É fundamentalmente o indivíduo como Homem Universal, como Cristo, como pastor e responsável pela humanidade inteira. A camada 12 consiste na ação do indivíduo em função do propósito último de todas as coisas. Para Gandhi — que é um protótipo da camada 12 —, só interessa a relação dele com uma finalidade que transcende a vida biológica e a vida da espécie humana.

46 Ibid., p. 14 (com edições).

Quando ambas acabassem, sobraria Deus, e é esperando por esse momento que se norteia sua ação.[47]

Merecem atenção alguns outros aspectos do desenvolvimento biográfico do indivíduo de acordo com a teoria das doze camadas, aspectos que me dão oportunidade de reapresentá-la de maneira mais orgânica.[48] A primeira, aquela em que vive um bebê, é a camada na qual o indivíduo busca dominar o próprio corpo, tomar consciência de que aquele corpo está presente, que lhe pertence, é seu modo inevitável de existir. A segunda camada é a do círculo dos instintos: existem tendências do corpo a se realizar de certa maneira; por exemplo, a tendência ou pulsão de comer. Nessa camada, que já é de personalização, a criança canaliza as preferências do corpo; prefere comer isso àquilo, prefere se posicionar assim e não assado, motivo pelo qual a segunda camada vai bem além do domínio corporal, embora o indivíduo carregue a primeira camada — bem como todas as demais — até a morte. A constituição hereditária do corpo, nesse caso, é abrangida pela constituição pulsional como um aspecto seu; é que cada camada tende a ser um aspecto da camada seguinte. A terceira é a das relações sociais. Implica domínio de novos códigos e o reconhecimento de que os outros não são meras extensões do indivíduo; são antes outros centros de volição, como ele, e devem assim ser reconhecidos. O indivíduo descobre que não domina a totalidade da vida, das pessoas e das coisas. Em especial, o domínio da língua é um dos principais meios, por sua dificuldade intrínseca, pelos quais essa descoberta é operada. Já a quarta camada é a dos sentimentos historicamente — biograficamente — consolidados. Frustrações e sucessos se acumulam personalizando o mundo emocional, este ancorado na consciência de tempo, isto é: a pessoa reconhece que tem um passado e aspirações quanto ao

47 Ibid., p. 16.

48 Parte dos comentários seguintes se baseia em COF 83 (13.11.2010).

futuro. Se na primeira e na segunda camadas o indivíduo busca satisfação de maneira corporal, na quarta essa busca se sutiliza; agora se trata de uma busca emocional — pois se trata de perseguir a felicidade. Aí se formarão os símbolos do que para o indivíduo é a satisfação máxima, os quais carregará consigo ao longo da vida. Mas na quinta camada sua realização pessoal não será mais questão de felicidade ou infelicidade, e sim de vitória ou derrota. O eixo da vida se desloca um tanto mais do polo da subjetividade prática para o da objetividade apreendida. A pessoa descobre que seus sentimentos dependem também de suas ações e atos interiores, de modo que passa conscientemente a buscar meios de autoafirmação, de individuação; ela quer se sentir sujeito criador de situações, quer provar para si mesma seu valor.

Alcançada a autoconfiança sem a qual ninguém sobrevive socialmente, na sexta camada a pessoa não busca tanto mostrar para si que é capaz de algo, construir uma imagem de si que seja mais ou menos defensável, sobretudo defensável para si mesma. O que ela agora busca é produzir efeitos socialmente apreciáveis, além de gratificantes em termos pessoais. Essa camada é de natureza contábil; a utilidade do sujeito está posta à prova, e é ele mesmo — como um filtro de pressões sociais — que se põe à prova. Só depois de ter se resolvido consigo mesmo acerca do modo mais adequado de se inserir socialmente — por exemplo, com um emprego que considera apreciável ou com um casamento que, a seu ver, apazigue parte considerável de suas dores — é que pode se descobrir "cidadão"; chega assim à sétima camada. Como cidadã, a pessoa se descobre portadora de direitos e deveres, compreende que vive em meio a outras pessoas com seus próprios objetivos e também limitadas por direitos e deveres. Essa noção de cidadania chega ao indivíduo não por meio — valha o exemplo — da legislação civil; chega por meio do código de lealdade do meio social em que está inserido. São os

protocolos do convívio, do ambiente familiar, do ambiente profissional, de sua comunidade na igreja, que regem a ascensão social e penalizam, em alguma medida, aqueles que desobedecem a eles. A consciência desse fato é crucial e anuncia a entrada na maturidade. Esta é alcançada na oitava camada da personalidade, aquela em que a pessoa se torna capaz de rever sua vida, restabelecendo sua historicidade. Ela irá olhar para trás, reconhecer-se autora de seus atos, e assim os julgará — errou, acertou; foi má, foi boa; obteve sucesso, fracassou. Nessa camada, não é incomum uma crise de caráter muito particular: a dor de se ver fracassada; de se saber traidora de seus deveres mais íntimos; de ter tergiversado, de não ter sido cruel quando a crueldade era necessária, de não ter sido branda quando convinha. Sobretudo a dor de não ter feito aquilo que é a única coisa que não se pode deixar de fazer e sair impune: cumprir a própria vocação.[49] Uma dor daí derivada é a incompreensão dos demais. Quem está numa camada não compreende os fins de uma camada superior; o indivíduo interpreta essa etapa ulterior, ainda não alcançada, de acordo com os fins da camada em que está. É impossível à imaginação moral de uma pessoa situada na quarta ou na quinta camada compreender a dor do sentido da vida[50] experimentada por uma pessoa situada na oitava camada.

Por sinal, é só a partir daí que se abre ao indivíduo a dimensão da consciência moral, porque consciência moral é consciência do gradiente entre dado e ideal, entre situação e meta; isto é, consciência da vida como portadora de um sentido, justamente o que chamamos de sentido da vida. Não que nas camadas inferiores o indivíduo não fosse capaz de distinguir certo de errado ou intenção de resultado; apenas lhe eram dados eminentemente exteriores, quase só convencionais e cujo fundamento ele no máximo entrevê. A pessoa adulta — a da oitava camada em diante —

49 Sobre o sentido metafísico e já não apenas psíquico da vocação, cf. Capítulo IV, 21, (a).

50 Para um enfoque diferente da noção de "sentido da vida", cf. Capítulo II, 9.

interioriza o certo e o errado; sua consciência moral se torna ativa, perscrutadora do fundamento do que faz, e não apenas avaliadora da distância entre intenção e meta. Em geral, os adultos estacam aí. Algumas pessoas, contudo, atingem uma nova camada na qual todas as perplexidades antes observadas, todas as dores sentidas quanto à vocação pessoal, passam a ser tomadas como componentes estruturais da vida humana *tout court*, como problemas da humanidade, não apenas particulares do indivíduo. Essa descoberta é possibilitada por uma vivência mais intensa e mais alargada do que está culturalmente disponível: desde o conhecimento de personalidades históricas do passado, de como suas vidas se desenvolveram, até a imaginação dos dramas de um personagem de romance ou do eu que fala num poema. Essa ampliação da faixa de humanidade de que um indivíduo está consciente é o que define a emergência de uma personalidade intelectual, na qual consiste a nona camada. Para o sujeito nesse estágio, seus problemas participam do grande fluxo de dramas da humanidade: ilustram-no de alguma forma, acrescentam-lhe algo, ou somente os refletem de maneira muito deficiente e, em razão dessa deficiência, o sujeito toma consciência ainda mais aguda dos desníveis, das incongruências, da incomensurabilidade, enfim, das possibilidades humanas de experiência. Dedicar-se à meditação desse problema é uma das grandes finalidades da vida e a finalidade própria da personalidade intelectual; e desespera-se, nessa camada, quem por algum motivo falha em iluminar sua vida perante o conjunto da memória culturalmente disponível.

As três camadas finais já não são propriamente humanas, ou apenas humanas. Dizem respeito a um desenvolvimento monstruoso da personalidade, mas monstruoso no sentido de excepcional, invulgar, inabordável. As camadas do eu transcendental, da personagem e do destino final se assentam numa escala que vai progressivamente da elevação máxima da autoconsciência num sentido kantiano, para daí passar

à cristalização de um sujeito da história[51] e deste à sua face mais essencial de alma humana imortal[52] que já não responde só por seu próprio destino e pelo dos demais indivíduos, mas pelo destino cósmico de tudo quanto existe.[53]

Há muitas dores que, mal resolvidas numa camada, assomam numa camada superior e fazem com que o indivíduo perca de vista os objetivos superiores que ora o guiavam. Um trauma da quarta camada é muitas vezes um fator de desestabilização na vida de quem, na sexta camada, é cobrado a dar mais atenção ao âmbito social de existência, de sobrevivência; e assim a meta de uma camada vem a ser momentaneamente (ou não) absorvida pela meta de uma camada anterior. Seja como for, a infelicidade é mais ou menos permanente; sempre doerá em algum lugar; a felicidade é mais ou menos acidental: é quase um relaxamento, um prestar pouca atenção ao ponto focal que nos dirige num dado momento. A comunhão humana, não sem motivo, é mais facilmente atingida na dor do que na alegria.

3. A vontade

A faculdade volitiva do ser humano é aquela que o move, por livre decisão dele, para perto ou para longe do ideal, que intensifica ou

51 Sobre o conceito de "sujeito da história", cf. Capítulo v, 26.

52 Sobre o modo de apreensão do eu substancial e sua realidade última — a alma humana imortal —, cf. Capítulo iv, 21, (b).

53 Olavo também expressou do seguinte modo as "direções da atenção" em cada camada: "i — Autoimagem corporal direta. ii — Mundo sensível. iii — Linguagem, significação, analogia. iv — Desejo e frustração. v — Capacidade e forças atuais. vi — Esquema de distribuição habitual de energias. vii — Autoimagem reflexa (o que só posso saber de mim pela reação alheia). viii — Ação e reação iminentes. ix — Crenças formalmente admitidas. x — Lugar na hierarquia social. xi — Lugar no tempo histórico; plano de vida. xii — Tudo o que escapa ao meu horizonte, e que não obstante sei que existe fora de meu 'espaço vital' (no sentido de Kurt Levin)" (CFPP, pp. 55-6).

afrouxa a inteireza de sua personalidade, pois "a unidade não é nunca, no ser vivo, e principalmente no ser vivo chamado homem, equivalência estática de todos os momentos, mas sim tendência, através do diverso, a uma finalidade que tudo abrange, explica e redime".[54] Entre "fato percebido" (o agora dado) e "possibilidade imaginada" (a "finalidade que tudo abrange"), a vontade assume funções ora de "súdita", no primeiro caso, ora de "soberana", no segundo. O reino do percebido é aquele do "Sim, sim; não, não"; não há lugar para duplicidade de língua, e toda ambiguidade, nesse terreno, é caminho de relativismo, é pecado imperdoável: pecado contra o espírito da verdade. Aquilo que nos Evangelhos é compreendido como "pecado contra o Espírito Santo" ou contra o espírito da verdade não é nada mais — pelo menos nos limites exíguos do que argumento — do que uma indiferença soberba diante dos dados de realidade que nos chegam. Se o sujeito não se digna a reconhecer aquilo que ele mesmo sabe que deve ser reconhecido, incorre ato contínuo nesse pecado. Pecar contra o espírito da verdade é exercer sistematicamente desonestidade intelectual no nível mais íntimo e impenetrável da consciência. Numa acepção mais alta e nobre da expressão, designa a própria natureza da ação demoníaca: afinal, o espírito de negação sabe que existe aquilo que ele nega, e mesmo assim o nega.[55]

Diante do meramente possível, cabe à vontade se atirar adiante — por meio de uma sucessão de escolhas — para realizar ou inviabilizar a meta. A comparação entre o percebido e o imaginado como possível só pode ser feita se

> me lembro claramente de haver pensado ou imaginado tais ou quais coisas por vontade própria, desde dentro, e se *assumo a autoria desses atos interiores como assumo a de minhas ações materiais e externas*. É só assim que posso captar a diferença entre o que brota de mim e o que me vem do mundo.

54 ANP, p. 109.

55 Sobre o tema da "espiritualidade às avessas", cf. QG.

> O senso da diferença entre o imaginado e o percebido repousa, portanto, na *memória* e na *responsabilidade*. Tomamos consciência da realidade objetiva, diferenciando-a das nossas projeções subjetivas, exatamente pelos mesmos meios e na mesma medida em que tomamos consciência de nós mesmos como sujeitos livres, ativos, criadores de seus atos como de suas intenções. A objetividade do conhecimento é função da liberdade moral.[56]

A posse efetiva de um projeto de indivíduo depende, portanto, do princípio de autoria e da plena assunção dos atos sem testemunha, o que se realiza pela processão da consciência ao longo das doze camadas da personalidade. Essa processão necessita de um motor: é a vontade, a vontade que afirma a verdade, precisamente porque a verdade independe da vontade.[57]

Olavo também descreve essa modalidade elevada de liberdade como "uma estimativa superior", "uma espécie de estimativa universal".[58] *Estimativa*, na antropologia dos escolásticos, designa a faculdade de reconhecer o útil e o nocivo, de modo a agir em prol da autoconservação. Naturalmente, é algo que o ser humano compartilha com os outros animais: intuímos que as chamas de uma fogueira podem ser nocivas à nossa pele, assim como um cachorro é capaz de intuí-lo a respeito de sua própria pele. Podemos saber o fundamento da nocividade do fogo ao nosso corpo, coisa de que um cachorro não é capaz (incapaz que é até da conceituação de "pele"); mas, quanto ao aspecto estimativo mais rudimentar de nossa razão, pouco diferimos do cão: tanto a ele como a nós, "a estimativa nos diz o que devemos temer".[59] Com o senão lembrado por Olavo, do qual não preciso tratar em pormenores aqui, de que o cão tende a evitar o fogo porque sua faculdade estimativa

56 JA, pp. 80-1, grifo do autor.

57 Sobre a "culturalização" da verdade — que no fim das contas vale por um volicionismo radical, isto é, um relativismo autocomplacente, psicologicamente justificado —, cf. Capítulo III, 12-14.

58 TI, p. 36.

59 Ibid., p. 31.

se estrutura acima de tudo a partir de reflexos incondicionados, herdados geneticamente, ao passo que no ser humano os reflexos precisam em grande parte ser culturalmente desenvolvidos: a estimativa, afinal, serve apenas de base à concorrência de outras faculdades, como a memória, a imaginação, o senso comum, a razão discursiva[60] — e, claro, a vontade.

Vontade é transcendência imaginativa. Num sentido muito preciso: como o ser humano é dirigido por ideais — muitas vezes cristalizados em torno da meta dirigente da camada da personalidade em que se encontra —, só pode se realizar na medida em que for capaz de distinguir os meios pelos quais alcançá-los, ou seja, os meios propiciadores de um caminhar em direção ao ideal em questão, contrapostos aos meios nocivos e comprometedores de qualquer via até esse mesmo ideal. A estimativa, da mesma forma que nos permite calcular — pressentir imaginativamente — o empuxo que devemos imprimir sobre o solo para saltar adequadamente por sobre um buraco, também nos permite calcular os atos necessários à alteração que desejamos realizar em nós mesmos com vistas à autoconservação e ao aprimoramento (compreendido como aproximação a um ideal). "A autotransformação planejada e deliberada é, ao mesmo tempo, o traço humano mais importante e mais difícil de empreender".[61] Em parte — conforme discuti nas seções 1 e 2 anteriores — em decorrência do inevitável descompasso entre o que o indivíduo quer ser (ou é cobrado a ser) e as informações de que dispõe. Numa palavra, a vontade, em geral vista como sede da espontaneidade humana, só pode se realizar plenamente por meio de treinamento, de alargamento de possibilidades — por meio de aprendizado. Mas "aprender é uma ação que se prolonga no

60 Sobre "senso comum" (ou "sentido comum"), "razão discursiva" e suas funções numa esquemática gnoseológica baseada na teoria da "tripla intuição", cf. Capítulo III, 13; sobre "memória" e "imaginação" e seu lugar na teoria aristotélica do conhecimento, cf. Capítulo IV, 20.

61 ADV, p. 1.

tempo e implica uma multidão de atos voluntários de inteligência"; depende, assim, "muito mais da vontade do que da inteligência",[62] inteligência aqui compreendida num sentido restritivo (tão só a faculdade da razão construtiva, analítica). É um paradoxo vivo que nos move; precisamos, através das decisões de que nossa vontade é capaz, caminhar em direção ao que desejamos, mas essa vontade necessita ser cultivada para realizar aquelas escolhas; assim, ao caminhar em direção a um ideal existe necessariamente a vontade de educar a vontade, e todo ideal depende de quanto o indivíduo é capaz de conhecer para, então, direcionar sua vontade. A pergunta decisiva é: o que serei quando tiver aprendido o que quero aprender? Essa resposta depende também a todo momento, contudo, da escolha do que se quer aprender, pois "a vontade de aprender é a vontade de se transformar".[63]

O ideal, como se vê, é um beco sem saída cuja localização no mapa da vida é dificultoso encontrar; pior: tão logo encontrado, muda de lugar. Reinicia-se a busca. Se a vontade fosse uma simples faculdade estimativa animal, o indivíduo jamais sairia desse curto-circuito. O que lhe permite avançar biograficamente é "a capacidade humana de 'escapar do seu próprio esquema já sedimentado e fazer algo novo', algo ainda não dado, imprevisível".[64] Aquilo que conhecemos, cada escolha que fazemos, cada nova imagem depositada em nossa memória é algo que nos limita de algum modo, que direciona e afunila nosso campo de possibilidades. Se não por outro motivo, já o seria pelo fato mesmo da mortalidade: passou-se tempo, e agora há menos tempo para fazer escolhas. Por outro lado, esse concurso de dados sedimentados representa também um enriquecimento de possibilidades, por ser educação da vontade. Apesar de todas as limitações adquiridas — e por causa delas —, a vontade é capaz

62 Ibid., p. 2.
63 Ibid., p. 6.
64 TI, p. 36.

de romper o círculo de experiência já dado e apontar num sentido totalmente diverso; "podemos agir até contra o que sabemos". Esse agir contra o que se sabe, esse extrapolar estimativo, "expande continuamente o horizonte do sabível", o que torna a vontade de fato uma faculdade cognitiva, uma fonte ativa de conhecimento. Daí a definição que Olavo lhe dá: *vontade* é a percepção de possibilidades que os dados atuais de um certo momento não justificam.[65] A vontade anuncia o não anunciado por acreditar nele. Por isso, diz Olavo, vontade é liberdade, mas é também *confiança*: como se acreditássemos na palavra dada pela realidade, e agíssemos como se fosse um juramento inquebrantável. Com o tempo, descobrimos que é mesmo inquebrantável — pelo menos enquanto estivermos vivos.

É fatal que a vontade almeje a dor, o rompimento, a ultrapassagem. É preciso passar de ideal a ideal. É preciso seguir com a vida. Ou então camadas e mais camadas de entulho afetivo, ideológico, intelectual, até mesmo neurótico, criarão sobre nossa pele uma crosta que não nos deixa viver. Amadurecer é se matar de pouquinho em pouquinho; quer dizer: "Ser objetivo é morrer um pouco".[66] A jornada rumo à maturidade é uma jornada rumo à objetividade. Essa jornada requer que se faça pouco de si mesmo, caso se queira de fato ser alguém. A liberdade é exaltação do indivíduo porque é capacidade de se livrar do que ele mesmo se tornou, a fim de se realizar num plano mais alto, isto é, mais íntimo. Assim vista, a ideia de liberdade é inseparável da ideia de sacrifício; e não é que isso se adequa perfeitamente àquela ideia tantas vezes enunciada, e de tantas maneiras diversas, segundo a qual só quem não teme a morte — a forma mais acabada do autossacrifício — é verdadeiramente livre? A liberdade derruba ideal após ideal apenas porque ela mesma tem de ser, em parte, um dos ideais a mover o homem; o que significa dizer que a plena realização pessoal requer doses fatais de disposição ao sacrifício. Só agora, depois de muito repetir

65 Ibid., loc. cit., grifo do autor.
66 Frase atribuída a Frithjof Schuon. JA, p. 82.

a palavra, podemos pronunciá-la com densidade de significado: "Denomina-se '*ideal*' a síntese em que se fundem, numa só forma e numa só energia, a ideia do sentido da vida e a do preço de sua realização: diz-se que um homem tem um ideal quando ele sabe em qual direção tem de ir para se tornar aquilo que almeja, e quando está firmemente decidido a ir nessa direção";[67] firmemente decidido a ir nessa direção: inteiramente disposto a pagar o preço. O preço de um ideal de vida só pode ser a própria vida, sob pena de o ideal ou a vida não valer nada.

4. A forma biográfica

Julián Marías observa, não sem ironia, que a filosofia passou dois mil e quinhentos anos a formular de maneira equivocada uma pergunta decisiva: *o que* é o homem? Era por referência a essa pergunta que Kant, fixando um hábito de que permanecemos inadvertidos continuadores, estabelecia o campo da Antropologia.

Só muito recentemente, há não mais do que um século e meio, emergiu aos olhos dos filósofos a realidade *pessoal*, cuja resposta está num *quem*. Ora o ser humano foi *zôon*, ora *nous*, entre os gregos; ora foi *ens*, ora *individuum*, entre os escolásticos; ora foi "eu", ora "sujeito" ou simplesmente *Geist*, entre os modernos. Raras vezes se falou às claras de pessoa; e, mesmo quando se fazia, como na célebre definição que Boécio deu para o ser humano — *persona est rationalis naturae individua substantia*, retomada por Santo Tomás nas palavras *individuum rationalis naturae* —, permanecia-se no campo semântico estabelecido por Aristóteles com o conceito de *ousia*, de substância; com isso era a pessoa em alguma medida coisa como as outras, só que especificada maximamente pela racionalidade.

67 AI, grifo meu.

Desde as primeiras reações ao idealismo, como a de Kierkegaard, até as mais diferentes reivindicações da pessoalidade do indivíduo — fosse no eu circunstancializado de Ortega y Gasset, fosse na pessoa em desespero pela inviabilizada experiência do ser em Heidegger, ou fosse ainda no corpo humano espiritualizado de Michel Henry —, ganhou volume um tipo de reflexão explicitamente endereçado ao que existe de mais particular na vida humana: o corpo; o rosto da pessoa; os sentimentos; a mortalidade vivida dia após dia; a maternidade e a paternidade; o envelhecimento; enfim a realidade humana percebida como uma totalidade irredutível à racionalidade, pelo que esta tem de genérico; enfim aquilo que Marías denominou de "estrutura empírica da vida humana".[68] Existencialismo, dialogismo e parte da teologia de renovada inspiração patrística são elementos dessa compreensão. Toda pessoa é única. Só na medida em que for única, totalmente diversa das outras pessoas, é que as funda em sua liberdade, ao mesmo tempo que é por elas fundada.

Parcela fundamental da obra de Olavo de Carvalho toma parte desse movimento de observação da constituição concreta da vida humana. Nisso há manifesta filiação sua — não sei quão consciente — a certa tendência "hispânica" de fazer ciência, e talvez mesmo uma impossível "ciência da vida". Gilberto Freyre falava na década de 1970 de

> uma reabilitação de modo tradicionalmente hispânico do homem estudar-se menos como ser abstrato que como ser situado: integrado, como pessoa, inclusive como sexo, em algum ambiente ou meio particularmente ecológico do qual seria inseparável; e sentido na sua totalidade — inclusive a totalidade tempo, sem separar-se rigidamente presente de passado ou de futuro — de ser homem, assim até carnalmente situado; e apenas mensurável em alguns dos aspectos de sua condição ao mesmo tempo pan-humana e situacional.[69]

68 Julián Marías, *Antropologia metafísica: estrutura empírica da vida humana*. São Paulo: Duas Cidades, 1971, pp. 71-9. A respeito da emergência da "pessoa", cf. pp. 33-9.

69 Gilberto Freyre, *Além do apenas moderno: sugestões em torno de possíveis futuros do homem,*

Aí, é aguda a consciência de "ser o indivíduo principalmente um homem e não a humanidade dos sociólogos comtianos"; consciência que — diz Freyre citando Américo Castro — teria se tornado tão sensível no hispânico devido à singular circunstância histórica da intensa influência do islã e do judaísmo na Península Ibérica, em contraposição a uma Europa cuja modernidade, poucos séculos depois, se identificaria com o cristianismo menos ritualizado dos protestantes de países comercialmente mais pujantes. Essa perda de ritualização da vida, em especial da vivência ritualizada do tempo, teria contribuído para uma abstratização antropológica tão disseminada no pensamento moderno, mas pouco sentida numa Espanha com viva memória do quanto a realidade pode ser pessoalmente imersiva: "A realidade é assim, tradicionalmente, para o hispano — ou para o que há nele de europeu islamizado, além de israelitizado pelo semita judeu — *uma realidade 'vivida pela pessoa total'*". Por isso, "a constante da compreensividade levada até a excessos autobiográficos" é tão notável em intérpretes da realidade espanhola, "de Gracián a Ortega y Gasset, de Vives a Marañon";[70] como se a máxima pessoalidade de perspectiva fosse não empecilho à objetividade, mas sua condição primeira.

Parte disso está na forte intuição de Olavo de que toda vida é narrativa; toda vida depende de um corpo, e este depende de sua orientação no espaço; toda vida só acontece em meio a outras vidas; os fatores propiciadores e obstaculizadores da vida com muita frequência são constituídos dos mesmos elementos e encontrados nos mesmos cenários cotidianos, compatíveis tanto com a bravura como com a pusilanimidade, tanto com a desgraça como com a glória; toda vida depende da morte para que se mostre em sua completa individualidade. Síntese de projeto e de acasos, de imprevisibilidades

em geral, e do homem brasileiro, em particular. 2.ed. Rio de Janeiro: Topbooks/Univercidade Editora, 2001, p. 43.

70 Ibid., pp. 42-4, grifo meu.

articuladas em torno de um fundo pessoal permanente, a vida tem para o indivíduo que a vive, assim como tem perante a história, uma *forma biográfica*.[71]

Essa concepção encontra desdobramentos metodológicos de sensível importância. Por um lado, abre caminho para um estudo da realidade política que leve em conta a ação de pessoas ponderadamente insertas na paisagem social de sua época, sem se centrar em "estruturas", "ideias" ou "conceitos" (como quando um historiador afirma que a "burguesia" fez a Revolução Francesa ou como quando um psicanalista afirma que o "inconsciente coletivo" dirige uma sociedade;[72] ambos os empregos são, na melhor das hipóteses, metonímias forçadas). Por outro, estabelece uma teoria das fases da vida humana e seus problemas próprios, conforme já tratado na teoria das doze camadas da personalidade. De imediato, interessa falar da apreensão da forma biográfica como meio de acesso à realidade da experiência alheia e à realidade última da própria *personeidade* (o termo é de Zubiri) que nos funda.

Se vivemos uma vida que possui forma de biografia ("desenho da vida humana")[73] — e não forma de cálculo ou de processo biológico apenas —; se vivemos uma vida que se diferencia pelo acentuado grau de narrativa que comporta, sendo na verdade uma temporalidade articulada, justamente uma história pessoal, é porque somos imaginativamente capazes de compreender, numa visada única, vidas apenas ficcionais, como a de Ivan Ilitch, ou vidas concretas, como a da pessoa que amamos. Isso muito rapidamente sugere a pergunta pelo modo adequado de nos aproximarmos das demais pessoas.

Em *O caráter como forma pura da personalidade*, Olavo inclui uma "Orientação para o estudo de biografias". Como se trata de

71 COF 12 (27.6.2009).

72 A explicitação e comentário desse princípio metodológico em ciência política se encontra no Capítulo v, 25, 26.

73 CFPP, p. 96.

um texto relativamente curto, cuja brevidade contrasta a olho vivo com a importância hermenêutica e anunciadora dos procedimentos que seu autor depois adotaria ao estudar a história da filosofia, ao abrir caminho para uma ciência biográfica, ao estabelecer alguns fundamentos de sua teoria política, e como ademais está divulgado num livro de tiragem limitada e há muito fora de circulação, convém aqui reproduzi-lo na íntegra:

ORIENTAÇÃO PARA O ESTUDO DE BIOGRAFIAS

1. Sou *essencialmente idêntico* ao indivíduo estudado.
2. Sou *existencialmente diverso*.
3. O homem é *sujeito* (autoconsciente) das suas ações.
4. O homem é *objeto* (consciente ou não) das ações alheias.
5. *Princípio historiográfico de Karl Marx*: os homens fazem sua própria história, mas não a fazem num cenário livremente escolhido.
6. *Princípio historiográfico de Ortega y Gasset*: a reabsorção da circunstância é o destino concreto do homem.
7. Todo ato tem significação.
8. Todo ato tem *causa*.
9. A vida individual começa a completar-se na *morte*.
10. Prossegue completando-se depois, pelos *resultados*.
11. A vida individual pode e dever ser *julgada*: cada um julga sua vida, e age conforme este julgamento.
12. A primeira coisa a conhecer é a meta ou aspiração.
13. A meta tem sua história. Não surge pronta.
14. A meta possui um aspecto endógeno e outro exógeno.
15. A significação depende da meta.
16. Onde não há meta, a vida explica-se pelas causas.
17. Um ato inteiramente redutível às causas não tem significação subjetiva, mas pode ter significação objetiva.
18. Não se deve recorrer à explicação pelas causas objetivas enquanto não se esgota a explicação pelo significado subjetivo.

19. Estabelecer, em cada caso, a proporção entre significado e causa.
20. A descrição do cenário deve ser feita em três perspectivas: (a) segundo a ordenação de valores ditada pela meta; (b) segundo a ordenação de valores vigente no cenário mesmo; (c) segundo a nossa atual ordenação de valores.
21. Pode haver momentos e eventos sem significação, mas não sem causa.
22. Equilibrar a identificação simpatética e o distanciamento crítico segundo as três perspectivas indicadas no item 20.
23. Biografia é drama.
24. O protagonista é a consciência e a liberdade.
25. O antagonista é a lei de inércia.
26. Há inércia positiva, reabsorvível.
27. E há a fatalidade.
28. Há vidas interrompidas no meio.
29. Há vidas que cessam antes do fim, o que não é a mesma coisa que vidas interrompidas.
30. A meta implica papéis, acidentais ou essenciais.
31. Certas vidas expressam a autoconsciência do cenário mesmo.
32. Noutras, a autoconsciência é reabsorvida no cenário.
33. Contar uma vida é julgar a nossa própria vida.[74]

Sem indicar que assim procedia, décadas depois Olavo desenvolveria os itens 31 e 32 de modo sistemático, porém em contextos bem diversos. Rastrear com clareza as relações entre vida e cenário se tornaria um meio de o indivíduo auferir o quanto seus esforços intelectuais se direcionam a uma genuína apreensão das causas íntimas que o movem, verificando se propiciadoras ou não de sua liberdade, coisa que se constitui em instrumento de autoconhecimento, e um meio de estudar a obra de outros filósofos vendo o quanto eles estavam conscientes de seu modo de inserção na circunstância social e intelectual que os envolvia.

Se "certas vidas expressam a autoconsciência do cenário mesmo", é porque primeiro deve haver graus de autoconsciência do cenário:

74 Ibid., pp. 98-100, grifo do autor.

desde o mais baixo, caracterizado pela ação irrefletida que antes expressa características do ambiente político e cultural do que a vontade do indivíduo, até os estratos mais elevados, nos quais o indivíduo, profundamente consciente de sua circunstância, consegue projetar na própria história sua autoconsciência, fazendo-a propender num certo sentido e alterando a ambiência espiritual de uma época. Nenhum indivíduo pode deslocar-se daquele estado mais dúctil de personalidade e tornar-se uma rocha de autoconsciência sem antes fazer, de modo consciente ou inconsciente, um *mapa da ignorância*.[75]

Conhecimento, numa acepção demasiado simplória mas ora suficiente, é decifração de registros. Tem então três andares: decifração de registros da natureza (a linguagem embutida nos seres); decifração de registros aleatórios legados pela história (criações da ação humana que, espontaneamente elaboradas, são desprovidas de propósito científico); e decifração de registros da vida cognitiva (livros, quadros, cartas legais, totens). Tudo isso é um conjunto de coisas e não de pensamentos: o que encontramos nos arquivos são signos visíveis, isto é, conhecimento em potência. Não faz muito sentido falar em aumento do conhecimento ao longo da história; o que manifestamente há é um aumento do número de registros. E certas vezes, claro, há aumento do número de pessoas treinadas para decifrá-los. Mas essa capacidade de decifrar não se transmite nem genética nem culturalmente; cada nova geração deverá aprender tudo de novo. Em geral, a quantidade de registros sobre o mais específico e datado dos temas é tão ampla, tão variada, e por isso tão opaca, que se torna tarefa desnorteante para o indivíduo localizá-la no conjunto da cultura e no horizonte de sua vida. Se nada é mais importante para uma pessoa do que seu eu, por mais modesta e altruísta que seja, e se seu eu é construído em parte por meio da acumulação, da assimilação e do ordenamento de um conjunto de

75 COF 44 (6.2.2010), aula em que baseio grande parte da exposição do parágrafo seguinte.

dados apreendidos e rememorados, é claro que a dificuldade no tratamento desses dados se tornará um elemento mais ou menos permanente na vida do indivíduo. Grande parte dessa dificuldade se origina na descontinuidade entre os dados, no fato de que não guardamos o encadeamento de uns a outros como uma continuidade vivida; logo, a ignorância, nesse caso, torna-se um elemento constitutivo do conhecimento que temos do mundo, mas principalmente de nós mesmos. Isso não diz respeito apenas a dados passados. Ao caminharmos, não atentamos para os movimentos peculiares do planeta sobre o qual pisamos; mais do que isso: podemos mesmo nascer, viver e morrer sem ter notícia alguma de sua rotação, translação e respectivas velocidades. Tampouco calculamos precisamente a força que temos de empregar ao dar cada passo. Não sei onde estão os pássaros que até ontem à tarde distraíam os olhos de minha filha. Fenômenos do campo da termodinâmica quântica são para mim incompreensíveis. Essa ignorância não é um dado negativo. É uma ignorância que nos faz viver, da qual dependemos existencialmente. Estamos sempre cercados de ignorância, e estar vivo é sentir-se mergulhado no ápeiron de Anaximandro:[76] o completamente breu, indeterminado, noite metálica que não reluz. Não é tão correto dizer que em nosso conhecimento haja fissuras, rupturas, zonas de fricção, plenos vazios dos quais nada podemos dizer de conhecido, quanto dizer que, ao contrário, o conhecimento é que se mostra um rasgo no véu da ignorância que tudo cobre. Só contraposto ao conjunto de ignorância que nos enquadra — natural à ordem do conhecer — é que o conhecimento mostra seu real valor.

De nada adianta fazer elogio da ciência. De tudo aquilo que o homem conhece, uma parte vai se fixar na memória; do conjunto dessas "figuras" resgatáveis, só uma parte ainda menor nos será objeto de apreciação, porém em nível de mera atração ou repulsão.

76 COF 308 (19.9.2015).

Desses objetos assim apreciados, por sua vez, uma parte diminuta se tornará objeto de investigação séria, de modo a se desenvolver numa discussão dialética formal.[77] Por fim, do restrito volume de coisas que chegarem ao estudo estritamente científico ou filosófico, só umas miseravelmente poucas se mostrarão certezas.[78] Valha-me Deus. Isso tudo é muito, e na verdade é pouco. O que sabemos, entre a simples reação pática e a certeza científica, é mesmo muito pouco; o que sobra é a larga faixa do real que se compõe de obscuridades, dubiedades.

O ser humano em geral, mas especialmente o filósofo, deve aprender a conviver com as tensões da incerteza e da perfeita ignorância por longos períodos de tempo.[79] Deve afastar o impulso de alcançar logo uma solução para os problemas que o desconfortam; deve apaziguá-los apaziguando-se, deve esperar que, de algum modo, depois de muita absorção de vivências possíveis por meio da cultura e muito treino da espontaneidade, a própria vida os ilumine. É só sabendo que quase tudo não se sabe, é só meditando sobre o mistério, o incognoscível, que nos abrimos para o cognoscível.[80] Problemas existem objetivamente e devem ser vividos objetivamente, e vivê-los nada tem a ver com permanentemente cutucá-los, indagá-los; eles é que devem nos convidar aos poucos a usufruí-los, quem sabe até a usufruir de sua solução. É preciso deixar que eles nos falem ao ouvido.[81] Na imagem sugestiva de Ortega, a razão é um fauno que, para afanar a ninfa, precisa primeiro cortejá-la em meio às sombras da floresta do real.[82] O mesmo Ortega conclamava jovens estudantes de Filosofia a preterir a ênfase, a abandonar qualquer tom peremptório, ao mesmo tempo que advertia: aqueles que não são capazes da delícia da dúvida, não são capazes de filosofia.[83] "O indivíduo que ou não tem vocação para a vida da inteligência ou se desviou dela por um motivo qualquer", agora é Olavo que diz, "sente como muito urgente sair do estado de dúvida: ele precisa ter uma opinião de qualquer jeito, precisa se pronunciar, precisar chegar a um sim ou um não, e essa necessidade é vivida como mais urgente do que a de conhecer a verdade".[84] Não é por motivo diverso que recomenda a alunos iniciantes um "voto de abstinência em matéria de opinião".[85] Qualquer tentativa de resposta precoce aos problemas da realidade, qualquer empreendimento tosco cuja expressão ache por veículos instrumentos simbólicos igualmente deficientes, poderá resultar numa camada a mais de ignorância a interpor-se entre indivíduo e mundo. Daí a imperiosidade de traçar um mapa da própria ignorância.

77 Sobre a relação entre dialética e método científico, cf. Capítulo II, 8 e Capítulo V, 25.

78 COF 99 (26.3.2011).

79 COF 27 (10.10.2009).

80 COF 9 (6.6.2009).

81 Cf. conceito de "conhecimento por presença" no Capítulo III, 15.

82 José Ortega y Gasset, *Meditações do Quixote*. Trad. de Ronald Robson. Campinas, SP: Vide Editorial, 2019, p. 50.

83 Id., "Carta a un joven argentino que estudia filosofía". In: *El espectador*. Madrid: Biblioteca Nueva (volume único), 1943, pp. 458-65.

84 INV. Infelizmente, essa parece ser uma lição bem pouco meditada por grande parte dos alunos de Olavo de Carvalho; posicionar-se de modo doutrinário em matéria de política (o que é diferente de ter opiniões políticas ocasionais) é uma tentação de muitos deles (ao passo que Olavo, conforme discutirei no Capítulo V, não tem doutrina política nenhuma). Isso em parte reflete dois fatos de que não será possível tratar mais demoradamente aqui: (1) a péssima qualidade da educação brasileira; muitos alunos de Olavo — sobretudo aqueles que ingressaram no COF depois do sucesso editorial de *O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota* — são pessoas recém-adultas que, como a maioria dos estudantes universitários no Brasil, se ressentem de formação literária e cultural deficiente, senão mesmo completamente nula; é natural sua incompreensão de a que se destina a vida do espírito; (2) muitos se aproximam de Olavo em razão de seus comentários políticos; mesmo quando decidem se educar um pouco mais estudando sob sua direção, as certezas da política permanecem no horizonte mais imediato de seus interesses.

85 COF 3 (4.4.2009). Por duas vezes ouvi críticas a essa recomendação de Olavo aos seus alunos, como se fosse uma espécie de silêncio imposto pelo mestre aos discípulos que não devem de modo algum questioná-lo. Essa crítica não apenas não corresponde aos fatos (Olavo é, dos professores que já tive, o que vi ser mais pesadamente questionado, tanto por gente de dentro quanto de fora de seus cursos; muitas vezes ele se deu ao trabalho de escrever longas respostas aos críticos), como ainda serve de amostra de sua brutal ignorância já não digo dos textos fundamentais da filosofia moderna — seria querer demais —, mas mesmo de sua divulgação de almanaque. Como podem não perceber que o "voto de abstinência em matéria de opinião" de Olavo é uma adaptação e um redirecionamento do famoso "voto de pobreza em matéria de conhecimento" de Edmund Husserl? Cf. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. de Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto: RÉS, [s.d.], p. 11.

Olavo define mapa da ignorância como "um conjunto esquemático de interrogações pelo qual tomamos consciência daquilo que nos falta saber para compreender melhor aquilo que sabemos numa determinada fase de nossa evolução cognitiva".[86] Por isso é preciso não apenas considerar o sentido antropologicamente metafísico da ignorância, do qual vinha falando, mas também o sentido científico que ela assume em qualquer pesquisa. Temos sempre de nos indagar: o que preciso primeiro saber caso eu queria esclarecer essa questão? O que ignoro?

Pior ainda, vivemos inadvertidos de grande parte das ideias que nos circundam. É claro que prosseguimos com nossas atividades diárias, sem considerarmos a sério o fato de que as ideias agem sobre nós não apenas quando as pensamos, quando as levamos ao nível da consciência.

Bem ao contrário, tanto maior será o poder de influência de uma corrente de ideias quanto menos a levarmos em conta, no limite seu poder atingindo nível máximo no caso de a ignorarmos de todo. Rastrear as próprias ideias, ensina Olavo, é pré-requisito para a integração da consciência e a tarefa intelectual responsável. Só nos apossamos com firmeza de nossa biografia se enxergamos as forças que a empurram nesta ou naquela direção.

O grande escritor austríaco Hermann Broch realizou a mais impressionante obra romanesca sobre ideias ignoradas a regrar a vida de indivíduos que se movem num lusco-fusco de inconsciência. Na trilogia *Os sonâmbulos*, abundam diálogos estranhíssimos, nos quais a nota dominante é o esforço dos personagens para dizer algo — pois querem dizer mas não conseguem, vendo-se presas de expressões inexatas, vagas, fundadas em analogias muito remotas; ao mesmo tempo que, espantados, veem não raro sair de suas bocas palavras sibilinas, parece que sopradas por um oráculo desconhecido.

86 F1 (7.8.2017), grifo meu.

Joachim von Pasenow, protagonista de *Pasenow ou o romantismo — 1888*, primeiro volume da trilogia, é um militar prussiano que desconhece o que chama de "vida civil". Sua segurança reside em seguir os rituais que a farda lhe impõe, farda que tinha por uma segunda pele. Sentia-se desorientado sempre que precisava trocá-la por roupas de passeio, que achava profanas, "pois cada alerta para que abandonasse o serviço militar e se mudasse para a terra natal era como se o puxassem para o âmbito civil e desamparado...".[87] Nada teme tanto quanto a cidade, sempre recoberta por uma "rede invisível" que o amarrava ao que via como o mais baixo do homem: "Aquele era o pântano: dele faziam parte o homem gordo e Ruzena e Bertrand, eram só eles que importavam, assim como as casas noturnas com seus fogareiros e seus banheiros. O dia virara noite, assim como a noite virara dia".[88]

Bertrand, amigo seu que havia abandonado o exército e se tornado um grande comerciante, adotando uma postura ostensivamente "mundana" — que, para a mente prussiana de Joachim, era o mesmo que postura "cosmopolita" ou "americana" —, faz o papel do tentador. É alguém que diz desprezar convenções e detestar as velhas ideias, que seriam aquelas próprias de uma sociedade petrificada em formalismos. Bertrand, em suma, quer-se aventureiro e porta-voz consciente de uma crise: a crise de não serem mais convincentes os valores da "honra", da "família", da "pátria". Mas a verdade é que Bertrand não é menos vítima de seu tempo, ainda quando assume voz de profeta. Seu prometeísmo, aliás bastante enfarado, não é suficiente para fazê-lo romper relações com o mundo que diz desprezar. Não consegue se entregar a um amor que o preencha. No máximo consegue ser cínico. Que maior convenção pode haver num mundo caduco do que o cinismo?

87 Hermann Broch, *Pasenow ou o romantismo — 1888*. Tradução, glossário e posfácio de Marcelo Backes. São Paulo: Benvirá, 2011, p. 91. *Os sonâmbulos*; v. 1.

88 Ibid., p. 206.

Se Bertrand é o demônio tentador, Ruzena é a alma boa que se desviou. É moça da noite e da vida, que Joachim tira do cassino onde flertava com seus admiradores. Ela quer ser livre e verdadeira, ao passo que Bertrand debocha da liberdade e apenas sonha com a verdade, instalando-a num paraíso qualquer inacessível. Um capitalista e uma prostituta: o par não é um bom símbolo de uma busca estéril da plenitude? O que o dinheiro e o conforto de um não compram, tampouco a liberalidade e entrega ao gozo da outra alcançarão. Ruzena é atirada para cá e para lá, apaixona-se por Joachim, intriga-se com Bertrand, e por fim prefere retornar à antiga vida do "pântano", entregando-se ao "homem gordo" com o qual Joachim a vê. Bertrand é incapaz de paixão, e Ruzena, toda paixão, não acha forças para seguir outro caminho que não o da destruição. Seu duplo, Elisabeth, moça de família rural, tradicional e rica, amiga de infância de Joachim, por meio deste conhece Bertrand, apaixona-se por ele, mas, não correspondida pelo amor cínico que lhe tem, acaba por se casar convencionalmente com Joachim. Este conhecera a desordem, vendo-se envolvido em algo que não sabia como denominar e que pensou estar evitando por meio do casamento arranjado por sua família com Elisabeth — quer, diz ele, salvá-la da degradação que Bertrand lhe traria.

Joachim, repare-se, não é um intelectual. Trata-se de um homem comum avesso a imprevidências e surpresas. Broch nele mostra como o "espírito" de uma época pode ser invasivo. O lado "noturno" da vida se instala em Pasenow. O romantismo não é só um movimento "intelectual" e artístico. É uma força agente que penetra a sociedade e apenas para alguns indivíduos se revela problema consciente, ainda que obscuro e inassimilável, sob a forma da "rede do invisível":

> Embora ainda não enxergasse o caminho com toda a clareza, pois a rede do invisível que parecia ter sido jogada sobre a cidade continuava confundindo-o, tudo o que havia de invisível, que não podia ser compreendido e arrancava a saudade embotada mas ainda presente de Ruzena, enchendo-a ainda assim de algo novo e cheio de medo, acabava unindo-o de um modo tão novo e tão irreal com Ruzena e com o universo da cidade, a ponto de a rede da claridade falsa se tornar uma rede do medo, que se estendia em torno dele e em cuja grande confusão espreitava a ameaça de que agora também Elisabeth, que voltava ao universo da cidade, que não era o seu, ficaria presa à rede, ela, a inocente e a intocada, presa e unida ao diabólico e ao incompreensível, atada pela culpa dele, atraída por ele, que não conseguia se livrar do abraço invisível do mal: assim a mistura de claro e escuro continuava ameaçadora, ainda que de forma invisível e à distância, ainda que solta e indeterminada, mas no fundo tão suja como aquilo que o pai fizera com as criadas na casa da mãe.[89]

Apesar de todo o elogio hoje comum ao inexato, ao onduloso, mesmo ao irracional, já que tanto se fala da inexistência de "verdades absolutas", as vidas imaginadas por Broch nos advertem de que sonâmbulos não são capazes de filosofia.

5. À procura do filosofema

É grande o esforço imaginativo requerido para realizar a leitura de biografias fictícias, como acabo de apenas esboçar, ou da biografia de pessoas reais. Esse é, em parte, o mesmo esforço que se cobra do leitor de um livro de filosofia. Só que nesse caso já não se trata mais de ocupar-se tanto da forma biográfica do indivíduo quanto de seu modo particular de penetrar a realidade, de ocupar-se do conhecimento.

As condições contemporâneas de estudo da filosofia dão a entender aos interessados em "ingressar" na "área" — seja pelo exemplo tácito daqueles que institucionalmente falam em nome da filosofia,

89 Ibid., pp. 213-4.

seja por meio de declarações escritas explícitas (por exemplo, editais de cursos de pós-graduação) — que ser filósofo é uma coisa que se realiza de dois modos: tornando-se um filósofo original propriamente dito, e talvez também professor de filosofia; ou tornando-se comentador de textos filosóficos, nesse caso quase necessariamente também professor de filosofia.[90] No primeiro caso, se o filósofo em questão estiver ligado a uma universidade (na maior parte dos casos estará, e não é ruim que seja assim), fica subtendido que a condição de filósofo é algo de algum modo similar à de livre-docente, à daquele que passou algumas décadas como simples comentador e professor, até alcançar cultura filosófica e respeito acadêmico suficientes para que ouse dizer algo que acredite ser sua filosofia. Mas o sintagma "professor de Filosofia" trai uma indagação pelo que, aí, é matéria de ensino — a ênfase estará nas técnicas de fazer filosofia, na exposição histórica da sucessão das doutrinas filosóficas ou nos métodos de comentário a textos? Seja como for, as três ênfases (fazer filosofia, fazer história da filosofia e fazer comentário de filosofia) não são nem poderiam ser autoexcludentes, uma vez que, por exemplo, uma filosofia pode se apresentar como uma crítica da história da Filosofia (como no caso de Hegel ou no do Marx e Engels de *A ideologia alemã*) ou como um comentário de textos filosóficos (caso de Heidegger, com seu *Nietzsche*). Esses casos de filósofos que interpretam outros filósofos como meio de expressar reativamente seu próprio pensamento são em geral criticados pelos especialistas, e aí entramos naquele imenso rol de comentários sobre o quanto Santo Tomás deturpou Aristóteles ou se o Leibniz de Deleuze não passa de um mal-entendido. Especialistas, mais filólogos do que filósofos, correm o risco de se livrar do mau comentário jogando fora junto a

90 Sobre o problema do comentário filosófico e o papel da leitura de textos no trabalho do filósofo, é pertinente a reflexão de Antonio Vargas em "A história da filosofia e a leitura dos filósofos" (*Nabuco, Revista Brasileira de Humanidades*, ano 1, nº 2, nov.-dez. 2014, jan. 2015), pp. 50-62, cuja abordagem geral, ao distinguir "leitura histórica" de "leitura filosófica", é próxima da que realizo aqui.

boa filosofia, em virtude de quase sempre ignorarem existir "formas de não entender que são mais profundas que todo entender, assim como há formas de 'entender' que são apenas sintomas de superficialidade",[91] como diz Mario Ariel González Porta, ele mesmo bom comentador. Isso não é defesa de vale-tudo hermenêutico. É apenas um lembrete da verdade ilustrada por um episódio cômico que Olavo conta: à senhora que o abordou e disse: "Ouvi dizer que o senhor é filósofo! Que interessante! Especialista em quem?", ele respondeu: "Em mim mesmo, cara senhora. Os outros são apenas cultura geral".[92] Como todos sabemos, apenas uma minoria muito tímida — e não raro muito incompetente — dos professores acadêmicos de filosofia no Brasil reclama para si o título de filósofo. A maioria sabe que o que faz não é filosofia. Isso é coisa lá para um grego ou alemão do século XIX. Não estou, contudo, preocupado aqui em debater a qualidade de nosso comentarismo universitário e se — e o quanto — ele é impeditivo ou propedêutico à filosofia. O que me interessa é operar um regresso da discussão da filosofia para o filósofo. Como a finalidade da filosofia está dada na prática que assume na vida dos filósofos, olhar para o modo como estes idealmente leem filosofia pode oferecer uma régua de aferição para os nossos próprios modos de ler. Ou: olhar para o modo como Olavo lê filosofia nos permite ver algo de sua própria filosofia.

O ser humano molda sua personalidade à medida que integra crescentes graus de autoconsciência a crescentes graus de conhecimento; por exemplo: quanto mais ferramentas de linguagem tem a seu dispor, mais dados consegue expressar de si mesmo para si próprio, talvez assim alcançando um novo patamar de preocupações. Essa operação só pode se dar no tempo. O que significa dizer que a única compreensão realmente concreta e totalizante de uma

91 Mario Ariel González Porta, *A filosofia a partir dos seus problemas*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2007 [2002], p. 59. Cf. mais comentários sobre esse livro no Capítulo III, 17, (b).

92 VD, p. 20, n. 6.

pessoa depende de que esta seja apreendida também *sub specie temporis*, isto é, a partir de um critério biográfico. Sua vida não é uma sucessão de ideias ou um acúmulo de clarividências analíticas, mas primordialmente uma sucessão mais ou menos caótica de experiências em torno de um eu que se torna tanto mais consciente de si quanto mais for capaz de integrar essa massa caótica ao centro de consciência que a percebe. Se, atingida a camada da personalidade intelectual, o indivíduo decide empenhar-se naquilo que é próprio de um filósofo (coisa a princípio obscura mas que se clarifica à medida que ele se torna de fato filósofo), a faixa biográfica de experiência se revelará o próprio terreno de onde partirá e aonde retornará para fazer de sua vida pessoal um meio de falar ao conjunto da criação cultural humana. Assim, em certo sentido filosofia é autobiografia sistematizada e absorvida interiormente pelo sujeito com o propósito de mais tarde trazer à tona[93] o padrão de racionalidade e objetividade da própria vida. Uma filosofia tem de nascer da biografia total de um indivíduo e falar à biografia total da humanidade. Corolário imediato disso é que a filosofia de um autor não se encontra apenas em seus livros; encontra-se na *tensão* de toda a malha existencial que ele enfrenta, alarga e rompe. Fazemos justiça a um filósofo quando regredimos de sua filosofia nominalmente exposta ao seu *filosofema*, à síntese de experiências que pode ou não — geralmente não... — estar visível na superfície de seus textos, aulas ou intervenções públicas de qualquer natureza. É naquela tensão que reside a chave para a reconstrução do filosofema. Casos de filósofos que agem em sentido oposto àquilo que aparentam defender em sua filosofia não são, necessariamente, casos de hipocrisia. Mesmo aí há elementos a ser colhidos para a reimaginação de seus atos interiores.[94]

Olavo de Carvalho aplicou o critério biográfico em dois estudos modelares — *Maquiavel, ou a confusão demoníaca* e *Visões de Descartes: entre o gênio mau e o espírito da verdade*[95] —, mas percebo que sua aplicação se encontrava já subentendida em *Aristóteles em nova perspectiva*[96] e em *O jardim das aflições*. O que neste último se faz é tomar uma banalidade em toda a sua gravidade, o que ali se opera é "transfiguração da picuinha em metafísica":[97] de uma palestra hipnótica de um intelectual não muito notável, José Américo Motta Pessanha, extraem-se círculos e mais círculos de ideias, concêntricas e superpostas, quase a formar uma espiral cuja extremidade superior é o que se costuma chamar vida intelectual, mas cuja extremidade inferior é o que se costuma chamar de vida. Transitar com desenvoltura de uma à outra é ofício de filósofo. Não à toa, as noções — passíveis de alguma redução conceitual — de todo e parte, de universalidade e parcialidade, bem como os modos de relacionamento de uma e outra, motivam a própria noção de *ratio*, de proporcionalidade, de razão, a qual perpassa todo o mundo conhecido e desconhecido, e em suas diferentes esferas de existência: na natureza a ir de causalidades mais gerais (digamos: lei da gravitação universal) a causalidades mais específicas (as da embriologia), na moral a ir de imperativos gerais a situações de decisão humana muito peculiares, na lógica a ir de metateoremas com alto grau de universalidade de aplicação a sistemas (os metateoremas de correção, completude e compacidade) até outros de escopo bem mais limitado (teorema de incompletude aplicado a sistemas que admitam procedimentos aritméticos) — e tanto são as coisas assim que não haveria exagero em conceber ciência como a redução do

93 Cf. conceito de "extrusão" no Capítulo III, 17, (a).

94 Cf. Capítulo III, 17, (a).

95 Ao primeiro desses títulos dou atenção no Capítulo VI, 29; do segundo trato já, já.

96 Cf. em especial o capítulo "Notas para uma possível conclusão" (ANP, pp. 107-15), na qual há algumas sugestões no sentido de que o passado doméstico de Aristóteles — seu interesse por botânica e por biologia, possivelmente fomentado pela circunstância de ser filho de médico — teria lhe dado a noção de "organicidade" que posteriormente apreciaria de modo mais sistemático na Academia de Platão. Cf. adiante Capítulo II, 8, (a).

97 "Nota prévia". In: Arthur Schopenhauer. *Como vencer um debate sem precisar ter razão: em 38 estratagemas (dialética erística)*. Introdução, notas e comentários de Olavo de Carvalho. Trad. de Daniela Caldas; Olavo de Carvalho. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, p. 14.

corpo de possibilidades de imbricamento entre todos e partes a um sistema de imbricamento regido por estrita necessidade. Dessa sorte é também o que se dá entre a vida do filósofo e sua "filosofia" em sentido vulgar; esta é só uma parte daquele todo, cujo imbricamento, ou participação de um no outro, deve ser reconstruído pelo estudioso que deseje alcançar o filosofema que emerge de um conjunto de experiências originais. Isso não quer dizer que precisemos saber de detalhes da vida cotidiana de um filósofo para compreendê-lo. Mas, se quisermos entendê-lo de verdade, não podemos deixar de tomar sua filosofia como algo a ser vivido cotidianamente. Se passo a manhã lendo Kant e pela tarde, enquanto caminho, não sou capaz de ver o mundo kantianamente, é óbvio que aquela leitura de nada serviu.

Não cabe ao estudioso de filosofia, de acordo com o critério biográfico, nem apenas empreender comentários de textos filosóficos nem apenas abarcar uma sucessão de doutrinas filosóficas no tempo, mas, acima de ambas as coisas, e a superá-las numa síntese superior, apreender as experiências fundantes de um filosofema, coisa que concorre para a atividade especificamente filosófica do investigador: "[Este], se assume como ponto de partida a obra de um filósofo ilustre, não a toma como objeto de estudo e sim como ocasião e estímulo para descobrir algo que não está nela nem poderia estar".[98] O texto filosófico se torna assim uma partitura, cujas notas terão de ser reproduzidas interiormente pelo leitor filósofo, de modo a recriar a melodia original; só nesse encontro entre compositor e intérprete há um genuíno encontro entre dois filósofos, ainda que um deles, na condição de leitor, possa nem mesmo aspirar a tão penoso e desastrado ofício.

Olavo descreve a leitura eficiente de filosofia como uma conjugação dos métodos de Martial Gueroult e Paul Friedländer. O método

98 VD, p. 19.

de Gueroult — delineado em *Descartes selon l'Ordre des Raisons* — parte de três pressupostos: (1) a filosofia de um filósofo se encontra em seus textos; (2) nesses textos, tanto quanto as teses explícitas interessa o itinerário de prova que levou a elas; (3) nem sempre, nos textos, a ordem de apresentação do conteúdo corresponde à ordem interna de sua estrutura validativa. Se esses dois últimos itens parecem ter aplicação geral, não se pode dizer o mesmo do primeiro; há filosofias, como a de Leibniz, cuja distribuição em textos é bastante problemática, devendo ser ordenada com base em documentos díspares como cartas e rascunhos extremamente concisos. Por outro lado, muitos são os filósofos cujos textos são elaborados por outras pessoas, em geral alunos, que a partir de notas tomadas em cursos de seus mestres estruturam exposições que depois se tornam livros, caso de um Hegel e de um Husserl. Há ainda o caso daqueles que nunca publicaram em vida e cuja filosofia só nos chega por meio dos que o conheceram, a começar por Sócrates. Há casos como o do próprio Olavo, cuja filosofia em grande medida ainda não encontrou expressão escrita, que dirá divulgação apropriada, sobrevivendo em gravações de aulas. Alexandru Dragomir, um dos maiores filósofos romenos, chegou a ser orientando de Heidegger no doutorado por dois anos, mas o recrutamento militar o fez retornar ao seu país, e depois disso nunca mais quis saber de trânsito público; retirou-se a uma sucessão de empregos medíocres, jamais publicou nada, e até mesmo dizia que só importava a filosofia que carregava consigo. No máximo, ensinava um pouquinho a um círculo muito restrito de amigos. Depois de sua morte, mais de cem cadernos manuscritos foram encontrados em sua residência, os quais vêm sendo editados na Romênia, dois deles traduzidos na França (algumas outras traduções, a maioria parciais, têm sido publicadas).[99] A simples pergunta pelo

99 Sobre a vida e obra de Dragomir, cf. Gabriel Liiceanu, "The Notebooks from Underground". In: Alexandru Dragomir. *The World We Live In*. Ed. de Gabriel Liiceanu; Catalin Partenie. Trad. de James Christian Brown. Suíça: Springer, 2017, pp. 1-37 (livro que é tradução de *Crase banalității metafizice*, "Banalidades metafísicas grosseiras", o qual também possui tradução francesa

modo apropriado de nos aproximarmos de sua filosofia já mostra as insuficiências daquele pressuposto de Gueroult.

Além disso, se por um lado os textos ainda são, sobretudo no caso de filósofos que viveram num passado já remoto, o principal, senão o único, meio de acesso à sua filosofia, de outro é preciso lembrar que "nenhum texto filosófico é uma expressão perfeita de seu próprio significado".[100] Isso ocorre em razão das grandes diferenças entre obra literária e obra filosófica. A obra filosófica é sempre o registro claudicante de uma filosofia, e portanto a produção de textos não pode ser a meta do filósofo. Em literatura, "o escrito é a meta — o objeto formal terminativo, diriam os escolásticos — da atividade do escritor. Em filosofia, o fundamental é a descoberta, a teoria, a intuição filosófica obtida, da qual o escrito será apenas o documento mais fiel ou menos fiel".[101] Não é fora de propósito lembrar, aliás, que os meios audiovisuais de que dispomos hoje permitem um registro sem precedentes da obra de um filósofo: vídeos de aulas e entrevistas, publicação de notas e rascunhos em blogs, comentários em redes sociais. Como atualizar a recomendação de Gueroult: afirmando que a filosofia de um filósofo se encontra nos registros de mídia cuja divulgação ele teria autorizado ou sinalizado como especificamente portadores de sua filosofia? Desprezando todos esses registros e se atendo apenas aos livros que publicou? Como se vê, são muitas as inconveniências de proceder de acordo com a proposta de Gueroult.

Olavo a complementa com o método de Paul Friedländer, tal qual este o aplicou na leitura de todos os diálogos de Platão, em ordem cronológica, ao longo de três grossos volumes (o primeiro é uma introdução geral e justificação do método empregado, a que se segue,

pela Vrin). Cf. ainda Cristian Ciocan, "Filosofia sem liberdade: Constantin Noica e Alexandru Dragomir" (*Nabuco, Revista Brasileira de Humanidades*, ano 1, nº 4, maio-jun-jul. 2015), pp. 54-65.

100 FI, p. 120.

101 Ibid., p. 115. Cf. ainda o Capítulo II, 10.

nos dois seguintes, um comentário diálogo a diálogo). Em síntese, Friedländer leva à radicalidade o procedimento de tomar dos diálogos os personagens, as circunstâncias, os fatos narrados e tudo o que a filologia da primeira metade do século XX permitia saber sobre o contexto desses dados, para então construir um painel coeso, com cronologia mais ou menos exata, com articulação narrativa e causal clara entre os muitos momentos desencontrados de que nos informamos pelos textos, com uma caracterologia verossímil dos personagens, com um recenseamento do sentido íntimo dos muitos e às vezes complexos dispositivos literários utilizados por Platão. O mais notável nisso não é a erudição; o mais notável é que o método *funciona*. A grande peça teatral em torno das vidas de Platão e Aristóteles, assim vista, surge renovada à luz de detalhes cruciais mas em geral negligenciados. Quando, na *Apologia*, são enumerados os amigos de Sócrates presentes à sua condenação, surge o nome de Apolodoro como o último, logo depois do de Platão; nós o memorizamos facilmente. É o mesmo Apolodoro que, tanto no começo quanto no fim do *Fédon*, lamenta profundamente a morte próxima de Sócrates. Esse mesmo nome, num lance literário de gênio, Platão o destaca, pondo-o como narrador do *Banquete* de Agatão. Quem, àquela altura, lia o diálogo em Atenas, no momento posterior à morte de Sócrates, tem de imediato aí rememorado o padecimento do filósofo; fica ciente de que, sobre toda aquela discussão acerca do sentido do amor como superação de uma carência fundamental, como uma espécie de desejo de imortalidade, em meio enfim a essa discussão que teria ocorrido muitos anos antes — a confiar nas indicações oferecidas pelo próprio texto —, paira a morte. Não é possível discutir o amor sem ter em vista a morte; a morte do homem Sócrates, no caso, iluminava ao leitor os argumentos do personagem Sócrates.[102] Sem o pano de fundo dessa experiência, ficaria menos

102 Paul Friedländer, *Plato*. Trad. de Hans Meyerhoff. Princeton: PUP, 1958, pp. 4-5. v. III. Sobre a relação entre amor, morte e conhecimento, cf. o Capítulo III, 16.

evidente que aquilo que Platão quer comunicar é algo pra valer; *ele de fato experimentou as intuições que ali expressa*, vendo-as em sua vida a partir da vida de Sócrates. Seus artifícios literários se justificam pelo convite a que o leitor as visse também em si mesmo. A que sofresse junto com Platão o impacto da presença viva de Sócrates:

> Quanto o jovem Platão encontra Sócrates, vê nele o modelo pronto e acabado de um novo tipo de ser humano — o filósofo —, totalmente diferente dos intelectuais até então conhecidos na sociedade grega. [...] Tudo o que Platão ensinou e escreveu é como que um longo esforço de exteriorizar em linguagem teorética aquilo que, num primeiro momento, ele viu na alma de Sócrates.[103]

Como já dito, a leitura que Olavo faz de Descartes é uma materialização de sua pedagogia da leitura. De seus livros, *Visões de Descartes* talvez seja hoje meu favorito. A clareza da exposição, a completa ausência de empáfia; a leveza das citações e referências, traduzida na desenvoltura com que reconstitui os dramas de que trata sem necessitar a todo momento recorrer ao texto comentado — as *Meditações de filosofia primeira* —, porque de algum modo já o conhece de coração; a conjugação entre investigação particular do quanto o problema existencial de um filósofo ilumina ou obscurece seus próprios problemas, ao mesmo tempo que nisso acha via de acesso à meditação sobre o propósito da filosofia, sobre sua finalidade humana e até sobre-humana; o tom sereno de professor, sem o ruído da ironia e do sarcasmo que às vezes tornam tão atraentes quanto eventualmente cansativas algumas páginas de sua obra escrita — tudo isso dá a *Visões de Descartes* a qualidade de obra clássica, de texto de filósofo maduro e senhor de seus instrumentos.

103 FI, p. 121.

Em especial, impressiona a marcha ascendente e bem compassada, a calma com que torna verossímil um argumento que, a princípio, o leitor mal é capaz de suspeitar: "O caso é dos mais intrigantes, mas, como é impossível deslindá-lo sem antes escavar um pouco mais fundo o próprio enigma Descartes, não vejo alternativa senão deixar o leitor em suspense até o capítulo final, em que ambos os mistérios serão solucionados de uma vez".[104] Mas que mistérios são esses? Acompanhemos esse romance policial.

O primeiro diz respeito à verdadeira raiz da dúvida cartesiana. Olavo toma as *Meditações* — numa clara aplicação do método de Friedländer — sem esquecer o gênero de texto em que o próprio Descartes as classificou: relato memorialístico, autobiografia interior. Elas descreveriam atos de uma mente que, depois praticados e revistos num outro momento, são confrontados com as conclusões que o indivíduo delas tirou; são atos interiores agora tornados públicos. Não seriam apenas "ideias" que lhe chegaram de modo mais ou menos descuidado, anônimo ou indolor. Descartes chega a descrever as circunstâncias exatas em que pensou determinadas coisas, fazendo seu relato inclusive cobrir um período de dias. A própria estrutura de sua narrativa torna óbvio que, a seu ver, o conteúdo ali descrito foi coisa vivenciada e comunicável; sua comunicabilidade dependeria da capacidade do leitor de reimaginá-la, de tomá-la como verossímil, mas não só — de tomá-la como real. É isso que Olavo faz; *leva Descartes radicalmente a sério*. E portanto faz de sua própria mente um palco para a reencenação da dúvida cartesiana.

Sua descoberta, ao fazê-lo, é de estarrecer. Conclui, nada mais nada menos, pela *impossibilidade da dúvida total*. Não se trata de uma dificuldade, de uma inconveniência, de uma estranheza; é impossibilidade pura e simples. A dúvida, se bem examinada, não é um estado; não é um sentimento. Não me sinto em dúvida da mesma

104 VD, p. 49.

maneira que me sinto triste ou compadecido. A dúvida não é una, é sempre dúplice. É como um interruptor: ora aciona a afirmação, ora a negação. Nunca me estabilizo numa ou noutra, pois o momento da estabilização corresponderia à superação da dúvida. Enquanto não me decido por um sim ou um não, estou em dúvida. Mas, se é assim, então a dúvida não é jamais uma plena negação; é uma suspensão alternante entre afirmação e negação, e portanto duvidar de algo não é negá-lo, mas de algum modo ver-se quase simultaneamente o afirmando no próprio momento em que se o nega. Toda dúvida é logicamente, em alguma medida, potencialidade de afirmação. Pior: para que exista, depende de uma série de certezas prévias. Não uma, não duas, mas um sistema inteiro de certezas. Nego algo porque de algum modo o afirmo — afirmo sua presença numa negação. Mas essa negação que afirma, ou afirmação que nega, é produto da razão reflexiva ao longo do tempo. O *cogito* depende de que primeiro o sujeito faça a experiência da dúvida radical, para que, num segundo momento, deduza a certeza do eu. Isso só é possível se houver *continuidade* entre o eu do primeiro momento e o eu do segundo; ou seja: "A certeza da continuidade do eu é a garantia única de que a dúvida foi realmente vivenciada". Logo, é uma dúvida metodicamente ancorada numa certeza. Não só nessa certeza, aliás. O reconhecimento de que há continuidade entre o eu que pratica a dúvida e o eu que deduz o *cogito* depende de uma confiança, não posta em dúvida, na memória e na recordação; "a memória, estando pressuposta como condição indispensável da reflexão, é lógica e temporalmente anterior a ela: longe de poder fundar a confiança que temos na memória, é a dúvida que depende da memória para tornar-se psicologicamente possível". Essa possibilidade, se vivenciada, o é ainda porque de algum modo o sujeito sabe-se capaz de suposições; se ele não fosse capaz de por um momento imaginar que a realidade das coisas não corresponda exatamente ao que lhe parece ser, ele não veria necessidade alguma de exercício da dúvida.

O ato da dúvida total, além de ancorado em várias certezas não questionadas, não só não é uno nem duplo, é na verdade triplo: recobre "o ato de *duvidar*, o ato de *refletir* sobre a dúvida e, antes de ambos, o ato de *supor* ou imaginar". Como suposição, funda-se na certeza de que é possível distinguir algo que é de algo que não é, distinguir "o dado e o construído, o recebido e o inventado", coisa que só é possível se houver "crença na objetividade do objetivo e na subjetividade do subjetivo".[105] Descartes jamais conseguiu pôr tudo em dúvida; o *cogito*, afinal, não era a conclusão, mas sim a premissa. O que se evidencia ainda mais com o recurso ao artifício do "gênio mau":

> A hipótese de que "tudo" no mundo fosse uma encenação, um teatro macabro concebido para me enganar, colocava-me automaticamente fora e acima do cenário falsificado, na condição não só de vítima inocente, mas de testemunha acusadora do engodo universal. Mas como poderia eu me colocar nessa posição, desempenhar esse papel, sem, no mesmo ato, me instaurar a mim mesmo como o único ponto de veracidade brilhando solitário no oceano infinito e tenebroso dos enganos? Com toda a evidência, a proclamação do *cogito*, a afirmação do eu pensante como fundamento único do conhecimento da verdade já estava dada desde o início como premissa oculta da hipótese do Gênio Mau, que sem ela não poderia ser nem mesmo formulada.[106]

A centralidade do eu dada por premissa, e não como conclusão, e a impossibilidade da dúvida total sugerem que esta última só poderia ser uma referência falha a algo de mais substantivo e real que o filósofo tinha em mente. A pergunta que Olavo faz sobre esse elemento de fundo é produto de estranhamento, mas com uma

105 Ibid., pp. 37-40, grifo do autor.

106 Ibid., p. 23, grifo do autor. Dessa experiência Olavo diz também desconfiar por não levar em conta um elemento humano com que o filósofo sempre tem de se haver, se quiser mesmo amadurecer sua filosofia, se quiser mesmo integrar progressivamente sua consciência: a mentira interior. Descartes em nenhum momento coloca em dúvida a honestidade de sua vontade de saber.

qualidade bastante específica: é um *estranhar o estranhamento do estranhamento*. Não estou brincando com palavras, nem é demasiado complexa a ideia de Olavo. Estranhar algo, sabia Aristóteles, é começar a conhecê-lo. "Quase tudo que os filósofos descobriram ao longo dos milênios foi estranhando coisas que em geral não nos parecem estranhas. Para estranhar, temos de nos colocar mentalmente 'fora' do envolvimento direto com o objeto e olhá-lo como se fôssemos um turista de outro planeta". Esse enquadramento da coisa em si mesma, esse ato de destacá-la da habitualidade mediante um procedimento de aproximação direta a ela, propiciado que é por uma renovação do que ela possui de inédito, de irrepetível, de estranho, é algo que deve ser aplicado à própria dúvida de Descartes. Bom: o conhecimento mais direto da realidade tal qual propiciado pelas forças tão só da esquemática cognitiva humana, o conhecimento filosófico em acepção estrita, é mesmo estranhamento; e se é assim, como pôde ocorrer a Descartes a ideia de estranhar sua própria capacidade de estranhamento de conhecimento? Não percebia que, ao fazê-lo, afirmava nesse ato a validade de seu estranhamento, que afinal, por outro lado, estranhamento algum ulterior seria capaz de validar? "A natureza da proposta cartesiana é tal que não podemos aceitá-la sem lhe sermos infiéis no mesmo instante: se aceito a dúvida radical como um ato natural e improblemático, deixo de aplicá-la ao próprio ato de duvidar e, assim, faço arbitrariamente desse ato uma exceção ao método".[107]

Depois dessa constatação, Olavo se vale de "um dos elementos fundamentais da técnica filosófica: a conversão da pergunta numa outra pergunta mais explícita, mais detalhada e mais fácil de ser examinada".[108] Da pergunta "como é possível o ato da dúvida?" (não era possível; convinha então investigar a que Descartes realmente se referia ao mencioná-la), passa à pergunta "o que motivou o ato

107 Ibid., p. 60.

108 Ibid., p. 65.

da dúvida?". A motivação, como vimos, estava numa tentativa de o indivíduo estranhar-se enquanto ser capaz de conhecimento. Então passa Olavo, num segundo giro, a uma pergunta mais precisa ainda: "Como é possível, à mente que conhece, estranhar-se *enquanto conhecedora*?".[109] Suponha-se que não fosse natural ao ser humano o ato de conhecer; suponha-se ainda que, de algum modo, percebêssemos esse fato — *conheceríamos* um dado que nos diz que *não podemos conhecer*. É uma óbvia torção do próprio impulso que move o indivíduo a especular sobre o que quer que seja.

> Tudo o que fazemos, pensamos, rememoramos etc. é, certamente, uma expressão do nosso impulso de viver e de perseverar na existência. É isso que chamo *dinamismo*. Ora, o ato de colocar tudo em dúvida [a mera vontade de colocar tudo em dúvida, entenda-se] contraria de tal modo esse impulso vital, que não conseguiríamos realizá-lo a não ser que nos apoiássemos num impulso igual e contrário, não permanente (porque senão ficaríamos definitivamente paralisados), mas temporário. Isso quer dizer que o impulso vital pode ser detido por instantes. Se ele pode ser detido, é por uma força capaz de detê-lo. *Que força é essa?*[110]

A essa força Olavo denomina *dinamismo antivital*.[111]

É preciso, aqui, algum esforço para compreender com clareza o conceito. Ao separar o eu reflexivo (o que realiza o *cogito*) e o eu cognoscente (aquele que concretamente vive todas as certezas propiciadoras da dúvida), Descartes deveria ter se perguntado: "*Quem*, em mim, fala e pensa, se não é o eu cognoscente?".[112] Nem poderia, todavia, ter se perguntado; a própria pergunta o levaria para fora da impressão subjetiva de estar realizando a

109 Ibid., p. 74, grifo do autor.

110 Ibid., p. 65, grifo do autor.

111 É estranho que Olavo empregue o termo ("dinamismo antivital") no título do quinto capítulo de *Visões de Descartes* ("A condição de possibilidade da dúvida cartesiana: o dinamismo antivital", VD, p. 63), mas ofereça ao longo do mesmo a definição apenas de "dinamismo". Cabe ao leitor relacionar o título com a argumentação que lhe segue.

112 VD, p. 104, grifo do autor.

dúvida radical. Ele imediatamente recairia na *reflexão completa* de que falavam os escolásticos, isto é, *reditio completa subiecti in se ipsum*, "o retorno completo do sujeito a si mesmo", que se traduz na clara visão unitária de que no conhecimento deve estar dado (1) sujeito, (2) objeto, (3) ato de conhecimento, (4) consciência do ato e, consequentemente, (5) consciência da realidade ou irrealidade do conhecimento aí dado; é bastante claro que há em Descartes uma disjunção entre os elementos (3) e (4), uma confusão entre o ato realmente empreendido (que não poderia ser de dúvida radical) e o ato que se pensa ter empreendido[113] (a suposta dúvida radical); como resultado, o elemento (5) fica prejudicado: Descartes não pode afirmar, de modo algum, com base em seu próprio método, a realidade ou irrealidade de nada. Ao passo que, se tivesse feito a pergunta sobre qual é o eu executivo no momento em que se cindem eu reflexivo e eu cognoscente, teria coerenciado os elementos (3) e (4), assim incorrendo conscientemente numa reflexão completa e não numa dúvida metódica (ainda que apenas suposta por uma falsa impressão). Mas Descartes foge como o diabo da cruz da reflexão completa — mas foge apenas para cair nela, afinal. Intuição, diz Olavo, é "o ato de conhecimento pelo qual a atenção ilumina um determinado objeto e o destaca dos outros"; o estranhamento, tal como vivenciado na reflexão completa, leva-nos a fazer algo mais: "Além de manter esse objeto iluminado, ilumino também o cenário", mas sem apagar "a luz que nos ilumina a todos: a mim, ao objeto, ao cenário e ao próprio ato da reflexão".[114] O que Descartes busca fazer, ao estranhar-se como capaz de conhecimento, é tentar ver-se de fora, abandonando a luz que lhe permite ver. Isto é:

113 Cf. conceito de "paralaxe cognitiva" no Capítulo VI, 29.

114 VD, p. 86.

> Se me coloco fora precisamente com o propósito de enxergar a luz mesma que vem de mim e não os objetos que ela ilumina, mas ao mesmo tempo recuso assumir que essa luz é luz, que ela é minha e que ela ilumina alguma coisa, tenho então de olhar *desde as trevas*. Torno-me inconsciente para examinar a consciência, como um homem que arrancasse os olhos para examiná-los.[115]

Porém tudo não passará de "*ilusão* de entrar nas trevas para ver a luz":[116]

> Sempre que eu for para as trevas e prestar atenção ao que acabo de fazer, estarei reiluminando tudo novamente. Mas, se reilumino todo o processo de novo, então estou afirmando implicitamente "sei que sei", o que significa que volto à reflexão completa e não faço dúvida cartesiana nenhuma.[117]

Isso é tão estranho, mas tão estranho, tão antinatural, que "talvez pudéssemos até definir o homem como o animal capaz de imaginar-se em dúvida cartesiana".[118] Pois é isso o dinamismo antivital; é essa capacidade autodestrutiva especificamente humana. Ou melhor, de vislumbre da completa incapacidade de conhecer, vislumbre do que nunca se experimentará realmente. "Assim como na vida pode haver um desejo de viver e um desejo de morrer, também existe um desejo de conhecer e — digamos assim — um desejo de não conhecer".[119] É a vivência desse desejo sob a forma de um pressentimento violentamente limitador da cognição, uma antevisão da "morte do espírito", que a dúvida metódica nos transmite: "Se é natural no homem desejar conhecer, é também natural que, privado da possibilidade de conhecer, ele sofra, e que, só de imaginar essa possibilidade, ele se sinta como que prisioneiro de um cárcere

115 Ibid., p. 82, grifo do autor.

116 Ibid., loc. cit., grifo do autor.

117 Ibid., p. 86.

118 Ibid., p. 61, grifo meu.

119 Ibid., p. 89.

infernal".[120] O dinamismo antivital é uma resposta desesperada ao temor imaginário da completa privação de conhecimento.[121]

Essa conclusão seria impossível a quem empregasse apenas o método de leitura de Gueroult. Também o seria a quem empregasse apenas o de Friedländer. A síntese que realiza dos dois métodos,[122] a que soma sua extensa reflexão sobre a forma biográfica humana, permite a Olavo chegar a essa tese tão inédita quanto desconfortável.[123]

6. Lógica e vida

Is, to dispute well, logic's chiefest end?
Afford this art no greater miracle?
Then read no more; thou hast attained the end.

Christopher Marlowe,
The Tragical History of Doctor Faustus (cena 1)

120 Ibid., p. 94.

121 Sob esse ponto de vista, também a fundamentação da existência de Deus a partir do *cogito* nada trazia de novo, pois era só ilusão. Assim como nunca fez dúvida radical nenhuma, Descartes jamais deixou de basear a luz que supostamente alcançou com o *cogito* na luz mesma da existência de Deus, que é assim suposta, e não provada. "Se foi Deus quem infundiu no eu pensante as ideias eternas, como infinitude, eternidade etc., como pode Ele ter deixado de infundir-lhe também a ideia de *identidade*, sem a qual o eu não poderia se reconhecer a si mesmo e sem a qual as outras ideias eternas não são nem sequer pensáveis? Afinal, dizia Schelling, 'não desprezem o princípio de identidade, porque ele é Deus'" (VD, p. 99, grifo do autor).

122 Em outras oportunidades, Olavo se refere às leituras de Platão feitas por Julius Stenzel e Eric Voegelin como fontes de inspiração que se ombreiam a Friedländer. "Aprendi em Paul Friedländer, Julius Stenzel e Eric Voegelin que compreender uma filosofia não é só apreender o sentido explícito das suas 'teses', nem discernir a estrutura do seu 'sistema', nem muito menos saber compará-la com outros 'sistemas' (embora tudo isso seja uma preparação escolar indispensável), mas desencavar, da sua formulação em conceitos e doutrinas, as experiências reais que as inspiraram, a substância humana e histórica que transmutaram em ideias abstratas" (FI, p. 62).

123 Expus só o essencial do que Olavo escreveu sobre Descartes; não me referi aos subsídios que suplementam sua investigação colhidos em biógrafos e comentaristas do filósofo, os quais alcançam uma síntese original no capítulo "Os três sonhos" (VD, pp. 113-39); ver em especial como integra em sua interpretação o fato de Descartes ter tirado o argumento do *cogito* (com gênio mau e tudo) da peça de Plauto *O anfitrião*. Vale ainda mencionar as comparações que Olavo realiza entre a dúvida de Descartes e a *epoché* de Husserl (em especial VD, pp. 65-7, 141-3). No projeto de Husserl de "alcançar Deus sem Deus" — nas palavras do pai da fenomenologia confidenciadas a uma ex-aluna — estaria seu parentesco mais profundo com Descartes.

A todo momento tratei, até aqui, de questões cujo aspecto moral é mais evidente ou menos, mas sem dúvida imperativo. Quem somos, o que queremos, como lidamos com aquilo que queremos ser; integração da consciência como exercício máximo de autoconsciência; plena unidade do indivíduo: tudo afinal questões morais.

É irresistível meditar, ainda que pouco, mais para inspirar do que para sugerir qualquer posição final acerca do assunto, sobre o geral alheamento ou escamoteação do tema do viver reto, do viver radical, na percepção atual do que seja próprio à filosofia, em especial tal como ensinada em departamentos universitários. Uma das causas dessa rejeição de filosofias que façam doer o nervo moral da consciência, banindo-as para além dos muros universitários com taxá-las de "autoajuda", está na repetida denúncia marxista da moral como um simples instrumento ideológico de dominação burguesa: da denúncia da moral burguesa, sobretudo a moral "vitoriana" — aquela pela qual Marx, com sua cota de razão, nutria uma raiva predileta —, passou-se depois à denúncia da moral *tout court*, fosse na União Soviética (para a qual a consciência autônoma só era livre se submissa aos ditames do Partido, de resto nada sendo rigorosamente imoral), fosse no "marxismo ocidental" (como o chamou José Guilherme Merquior), que, quando menos, se revoltou contra o empobrecimento violento das faculdades cognitivas do indivíduo de se afirmar em sua condição de ser autônomo (caso, por exemplo, da crítica de Adorno à "indústria cultural" ou da de Horkheimer à "razão instrumental"), portanto contra o que viam como uma moral igualmente ancilar, esvaziada. Nessa espécie de formalidade negativa da moral convergem, aliás, os soviéticos de ontem e os social-democratas e liberais de hoje: aqueles primeiros queriam e estes últimos ainda querem fazer crer ao cidadão que lhe basta, para realizar-se, cumprir a lei; por outro lado, praticar uma religião, fazer caridade, esforçar-se por refinar seu sentimento do mundo são

coisas vistas como secundárias e até dispensáveis. Mas ocorre que boa parte da capacidade de distinção moral da consciência humana depende da não superposição de legalidade e moralidade: a vontade, livre, necessita perceber a distância entre a norma abstrata e a situação concreta específica, e as mediações entre uma e outra, tão sutis e de uma variedade que dá boa imagem do que seja o infinito, jamais acharão plena expressão em códigos de lei escrita. Quando uma pessoa passa a acreditar que tudo que tem de fazer para ser livre e boa é cumprir uma série de regras prescritivas, está morta e acabada em sua vontade, é escrava de um Outro que promete benevolência e equanimidade, mas serve apenas embotamento de consciência. Não se contentar com a tábua de lei de um Partido ou de uma Constituição é um dos primeiros passos, ainda mais no meio social de extremo legalismo psicológico em que vivemos, na direção de uma afirmação moral vigorosa do indivíduo.

Na tradição marxista, a ambiguidade de seu pai-fundador com relação ao tratamento da objetividade dos valores teria em momento posterior graves consequências. Nada a estranhar. Olavo ensina que é muito comum, na história da filosofia, só enxergarmos as mais importantes implicações das ideias de um autor quando apreciamos não sua precisa posição no conjunto da obra de que nasce, mas sim suas repercussões, quase sempre pouco evidentes, no pensamento dos que viriam a ser influenciados por aquele filósofo. Ao longo de sua obra, em vários momentos o tom de Marx é de protesto moralista contra o aviltamento da humanidade no sistema capitalista. Acusa essa sociedade de imoral e de moribunda, anuncia-lhe seu fim próximo com o advento do comunismo, denuncia a própria moral como infraestrutura ideológica, em especial o cristianismo, *ao mesmo tempo* que fala a partir de um lugar moralmente indeterminado, cujos valores fundamentais em momento algum são expressos com clareza. Essa ambiguidade original se revelaria, décadas depois, uma

verdadeira contradição na obra de marxistas dedicados à crítica civilizacional, como é o caso de Gramsci, de Adorno, e chegaria à baixa retórica revolucionária de autores como Judith Butler: é preciso liberar-se, pois toda moral é opressiva; mas, como a própria liberação é indefinível, já que não pode se instituir em nova moral — uma vez que o próprio sujeito carece de identidade e é, em alguma medida, moralmente inimputável —, resta apenas o consolo de que todo relativismo, embora incapaz de se fundamentar, serve de sabotagem à consciência mal treinada que ainda insiste em buscar algum fundamento.

Outra causa da quase completa remoção do problema moral do campo das ciências foi o sucesso da filosofia analítica, que, menos por seus reais feitos intelectuais (poucos, mas existentes) do que pela fácil banalização pela qual passariam seus métodos, levou-nos a normatizar uma situação de esquizofrenia disciplinar. Assistimos ingratamente à realização de uma profecia à *la* C. P. Snow: de um lado se isolou um objetivismo bitolado, cientificista mesmo, na "cultura" das ciências da natureza; e de outro lado se isolou um subjetivismo também bitolado, relativista, na "cultura" das ciências humanas, em especial sob a forma de "estudos culturais", nome dado ao velho oeste, ao cangaço sem lei, ao ringue de vale-tudo para o qual nossas academias se habituaram a reservar um espaço.[124] Em ambos os extremos, falar em conhecimento que possua intensa implicação existencial, pessoal e moral é incorrer em heresia punível com suspensão de bolsas de estudo e reprovação em bancas de exame.

Falei há pouco da denúncia marxista da moral que, em parte, mas apenas em parte, alimenta a recusa pelos propugnadores dos estudos culturais de um maior peso axiológico explícito em sua área. Quanto aos analíticos, Jean-Yves Béziau, filósofo belga que é um dos principais lógicos em atividade no Brasil, chega a falar

124 Retomo esse problema, de modo bem ligeiro, no Capítulo III, 12, porém sob outro aspecto. Lá me interessam suas consequências metafísicas; aqui me volto para suas consequências morais.

em "doença incurável que mina o filósofo acadêmico", a qual seria caracterizada por sua "incapacidade de fazer funcionar uma parte de seu ser (seu 'cérebro direito', seu 'coração', seus 'órgãos genitais' etc.) quando está em sua prática filosófica".[125] E, ao tratar dessa completa ausência de empenho pessoal do comum dos analíticos, diz ainda com mordacidade, com verdade: "O filósofo analítico se ocupa em seu pequeno gabinete de pequenos problemas que não têm nenhuma repercussão sociopolítica. A filosofia analítica é neutra, inodora e inofensiva. Esta é a razão pela qual ela pôde florescer com tanta facilidade sobre o bosteiro das ditaduras (por exemplo, na Polônia e na Argentina)".[126]

No Brasil, aliás, do bosteiro de uma ditadura se mandou para a Europa Vilém Flusser, filósofo cujo estilo pedagógico e literário abusadamente particular era visto como pouco rigoroso, anticientífico, impróprio a um ambiente universitário. Na década de 1980, quando sua fama de teórico das novas mídias se internacionalizou, professores dos departamentos de Humanas da USP ficaram mordidos de inveja e de escândalo. Roberto Schwarz (que à época já era professor da Unicamp, acredito) chegou a afirmar, ao saber do sucesso que fazia na Alemanha o esquisitão que por três décadas vivera em São Paulo: "Vejam como a Europa está decadente!".[127]

125 Jean-Yves Béziau, *Tendências atuais da filosofia*. Ed. bilíngue. Trad. de Camilo Prado. Desterro, SC: Edições Nefelibata, 2003, p. 73.

126 Ibid., p. 45. Infelizmente esse livrinho de Béziau é bem pouco conhecido. Possui trechos hilariantes e de uma sinceridade só de raro em raro encontrada em acadêmicos (muito menos em lógicos) com uma carreira internacional como a sua. Sobre *Naming and Necessity* e Saul Kripke, livro e autor fundamentais da tradição analítica, há páginas de fazer corar. Depois de notar que "muitos dos textos de ficção científica [...] são pseudofilosóficos e [que] a filosofia analítica se nutre disso alegremente" e ironizar a noção de "nome próprio" (questão batida e debatida desde Russell), conclui dizendo que "a maneira de Kripke se exprimir é particularmente horrível e se opõe em tudo à beleza de uma obra literária. Ele faz uso de um pedantismo afetado que, em lugar de tornar claros os problemas, deixa o leitor na maior confusão, e sobretudo emprega sem interrupção a expressão 'My view'" (pp. 65-7). Nas orelhas do livro há uma misteriosa foto de Béziau, aparentemente assustado com algo, olhando-nos enquanto segura um telefone ao ouvido. É sem dúvida uma das poucas pessoas de indisputável talento a trabalhar hoje dentro da academia brasileira.

127 Gustavo Bernardo; Rainer Guldin; *O homem sem chão: a biografia de Vilém Flusser*. São Paulo: Annablume, 2017, p. 161.

Enquanto isso, éramos nós brasileiros cumulados de grandes ensinamentos que tornaram nossa crítica literária e nossa filosofia o esporte favorito de analfabetos funcionais.[128]

Em razão dessa redução quase normativa do âmbito existencial do filósofo, o próprio horizonte de estudo da filosofia se empobreceu lamentavelmente. Já me referi em parte ao problema quando tratei do método defendido por Olavo de leitura de textos filosóficos, e acredito que, sem necessidade de concordar em toda a linha com a seguinte afirmação: "Descartes, Kant, Husserl ou Wittgenstein nos ensinam [subentenda-se um *apenas* aqui] 'filosofia', isto é, certos problemas filosóficos e certas maneiras sofisticadas de abordá-los. Mas somente [ponderem o peso desse *somente*] em Platão e Aristóteles você aprende o que é *ser* um filósofo",[129] seria grande insensibilidade não perceber a verdade destas palavras:

> Ser um filósofo não é a mesma coisa que dominar apenas um conjunto de técnicas intelectuais que tornem você um membro reconhecível, ou até mesmo respeitável, de uma determinada corporação acadêmica (supondo-se que a universidade as ensine realmente, em vez de lhe dar somente um título destinado a encobrir a falta delas). Essas técnicas permitem que você entenda o que os filósofos estão discutindo e até formule seus palpites em linguagem academicamente aceitável, mas ninguém, em seu juízo perfeito, pensaria em aplicá-las à vida real, à vida de todos os dias, fora do âmbito profissional. Ninguém, ao tomar decisões sobre casamento, emprego, educação dos filhos, administração doméstica, ou mais ainda ao lidar com as grandes crises da existência pessoal, vai agir baseado em Hegel ou Wittgenstein. Na verdade, a simples idéia de buscar na filosofia um senso de orientação na vida real soa estranha nos meios universitários hoje em dia. Filosofia, dizem, é atividade intelectual séria, não autoajuda. Na hora da encrenca, esquecem a seriedade e vão buscar a ajuda de um psicoterapeuta

128 Afirmações generalistas como essa são suspeitas, mas justificáveis, quando constatamos que bons professores e críticos das duas últimas gerações — Kathrin Rosenfield, Alcir Pécora, Paulo Franchetti, Roberto Acízelo de Souza, João Cezar de Castro Rocha, Jacyntho Lyns Brandão, João Angelo Oliva Neto, para citar apenas alguns professores de literatura — constituem um número ínfimo, ridículo, quando comparado à massa de milhares de professores (para não falar das centenas de doutores em Letras formados todos os anos) que lecionam no Brasil.

129 FI, p. 22.

(ou de um pai de santo, como tantos professores da USP). Mas é justamente nos momentos decisivos da vida, nas horas de crise e perplexidade, que Platão e Aristóteles (e, pairando acima deles, o espírito de Sócrates) vêm em nosso socorro, infundindo-nos o senso da ordem interior da alma, que fará de cada um de nós, não um profissional acadêmico, mas um *spoudaios*, um homem verdadeiramente adulto, humanamente desenvolvido até o extremo limite dos seus poderes cognitivos, capaz de perceber a realidade e tomar decisões desde o centro e o topo da sua consciência, e não desde as paixões de um momento, desde um oportunismo profissional, desde o temor do julgamento dos pares ou desde algum preconceito da moda.[130]

Um desses "preconceitos da moda" é a atual importância, muitas vezes preponderante, da lógica em estudos de filosofia. O fenômeno, é claro, se deve aos analíticos. Citei um lógico há pouco, Béziau, para fazer a caricatura (tão fiel quanto são as caricaturas) do filósofo analítico; agora cito um matemático, Gian-Carlo Rota, para descrever umas das fantasias prediletas dos analíticos, a de que um suposto conhecimento de lógica matemática lhes deu meios superiores de fazer filosofia.

Rota, professor de filosofia com inclinação para a fenomenologia, matemático pode-se dizer que pai fundador da combinatória moderna, e cuja formação (lateral, ocasional, é verdade) em lógica se iniciara com ninguém menos do que Alonzo Church, e que por décadas foi — feito único — professor tanto de matemática quanto de filosofia no MIT — pois bem: o filósofo da ciência italiano, no ensaio "A influência perniciosa da lógica sobre a filosofia", criticava aquilo que chamou de "ditadura da precisão" ("*dictatorship of definitiveness*") no ofício do filósofo. Esta se originaria de uma confusão entre os fatos com que o filósofo e o matemático lidam, cada um ao seu modo, e entre os métodos com que os abordam, também cada um ao seu modo.

130 Ibid., pp. 22-3.

A matemática, defende Rota, se ocupa em primeiro lugar de fatos; só em segundo lugar se ocupa de provas. Há um descompasso natural entre um campo e outro. "Enquanto os fatos da matemática, uma vez descobertos, jamais mudarão, o método pelo qual esses fatos são verificados se alterou muitas vezes no passado, e seria imprudente contar com que não mude no futuro".[131] Os matemáticos se ocuparam detidamente em estabelecer o método apropriado à sua prática, estabilizando-o no modelo axiomático há séculos em voga. Uma maneira especial de fundamentar esse método, claro, é a lógica matemática; entre os séculos XIX e XX, ela propiciou uma abordagem sistemática da noção de prova e dos meios lícitos de sua construção.

A filosofia, por outro lado, lidaria com a totalidade da vida; por isso, o que Rota chama de "conteúdo emocional" sempre estará presente na obra do filósofo — o que é bom e necessário, como crê. Nisso residiria parte da especificidade e grandeza da filosofia:

> Esse confuso estado de coisas torna o raciocínio filosófico mais difícil, porém bem mais recompensador. Embora os argumentos filosóficos estejam misturados a emoções, embora a filosofia raramente chegue a uma conclusão sólida, embora jamais se tenha chegado a um consenso acerca do método da filosofia, as afirmações da filosofia, hesitantes e parciais o quanto sejam, chegam muito mais perto da verdade de nossa existência do que as provas da matemática.[132]

Essa especificidade tornaria bem mais acentuado o problema em torno do método filosófico aceitável. Assim, prossegue Rota, não é de estranhar que, desde Tales e Sócrates, os filósofos tenham de continuamente responder pela validade ou não de seu método. Vez ou outra pensaram ter encontrado a resposta defi-

131 Gian-Carlo Rota, "The Pernicious Influence of Mathematics Upon Philosophy". In: *Indiscrete Thoughts*. Ed. de Fabrizio Palombi. Boston: Birkhäuser, 1998, p. 166.

132 Ibid., p. 167.

nitiva para a questão; assim pensavam também ter encontrado uma via segura para respostas finais a grandes problemas. A última vez que isso ocorreu foi no início do século passado; os filósofos viram na matematização de seu método um caminho seguro para a verdade.

Rota argumenta algo que deveria ser óbvio: a lógica se matematizou, tornou-se mesmo lógica matemática, um ramo já com nobre e variada tradição tanto quanto a topologia ou a combinatória, mas ao custo de justamente ter se tornado matemática. Não é de estranhar a mudança de finalidade: "Lógica matemática não trata da verdade, mas apenas do jogo da verdade".[133] Os aspectos sob os quais a lógica matemática pode ser considerada filosoficamente não diferem, no essencial, dos aspectos sob os quais de igual modo poderíamos tomar filosoficamente a topologia ou a álgebra linear. Mas ocorre de os filósofos "matematizantes" acabarem atraídos não só por aquele ideal de exatidão como via segura para a verdade, como ainda por uma aparente convergência conceitual, que apela ao filósofo mas se deve apenas a uma "terminologia curiosa que, graças a um puro acaso que data da leitura que Leibniz fez de Suárez, retroage até a Idade Média".[134] Assim chegamos a uma situação cômica: "O uso excessivo e afetado de símbolos que encontramos hoje em dia em *papers* filosóficos é de fazer os matemáticos levantarem as sobrancelhas". Observa com malícia: "É como se você entrasse na mercearia e visse alguém tentando pagar a conta com dinheiro do jogo Banco Imobiliário".[135]

Rota relembra que, na filosofia, ao contrário do que ocorre na matemática, o fracasso da investigação não é um fator estranho ao ofício do filósofo: é praticamente sua regra. Problemas como o da natureza da realidade ou da natureza da relação alma-corpo não

133 Ibid., p. 168.

134 Ibid., loc. cit.

135 Ibid., pp. 168-9.

estão nem jamais estarão "resolvidos": são, filosoficamente, *work in progress* que cada filósofo deverá tomar para si e levar adiante. Mas, se um filósofo deixa de acreditar na fertilidade da dúvida, uma vez que toma por modelo uma versão simplificada do que é o esforço matemático (o qual, a bem da verdade, também em alguma medida testemunha progressão por meio do erro), fatalmente será vítima de uma visão por assim dizer mercadológica de sua tarefa: ou a filosofia "funciona", ou seja, dá respostas precisas e definitivas às "grandes questões" filosóficas, de maneira que o problema se torne apenas matéria escolar (ninguém precisa provar novamente o teorema de Pitágoras, uma vez descoberta sua prova); ou então a filosofia "não funciona", e nesse sentido é inútil e deve ser abandonada. Insiram nesse cenário o peso dos financiamentos de instituições estatais e privadas para as pesquisas filosóficas que "funcionam", e então se questionem acerca dos efeitos que essa situação acarretará sobre o público acadêmico.

Está em jogo aí o que Rota chama de "mito da precisão". Filósofos analíticos, por exemplo, entregam-se a ele como se, tendo os matemáticos lutado para estabelecer em que consistia a precisão própria e necessária para seu trabalho, não pudessem e mesmo devessem os filósofos lutar para estabelecer a precisão própria e necessária ao ofício da filosofia — que, nem por um segundo, se deve considerar coincidente com a do saber matemático.

O pior é que esse mito se funda numa incompreensão vergonhosa da distinção entre os objetos da matemática e seus métodos de prova. Os objetos estão, para a matemática, como o alimento para o corpo; ao passo que os métodos de prova — em especial os axiomáticos — estão para a matemática como a medicina para o corpo e o alimento. Ingenuamente os filósofos "matematizantes" confundem uma e outra coisa. "Confundir matemática com seu método axiomático de apresentação é tão despropositado quanto

confundir a música de Johann Sebastian Bach com as técnicas de contraponto do período barroco".[136]

Os métodos axiomáticos dependem de uma circularidade impossível na filosofia. Rota exemplifica: tomem-se duas teorias, de modo que as definições axiomáticas de uma são os teoremas da outra, e vice-versa. Estamos a falar de duas teorias distintas? Não: são a mesma teoria, com duas formas de apresentação diversas. O que aponta mais fortemente para o fato de que os objetos da matemática (a hipótese do contínuo, por exemplo) se distinguem de seus modos de apresentação (no caso da hipótese do contínuo, a análise numérica ou a teoria de conjuntos, por exemplo). Some-se a isso o fato de que definições tendem a ser, se tanto, o fim de um argumento filosófico, e não seu princípio, e se verá quão absurda é a reivindicação, hoje tão rotineira em discussões filosóficas, encapsulada numa exortação tão protocolar: "Defina seus termos". Uma resposta razoável: sim, eu os definirei — *mas só se um dia for capaz de fazê-lo*. Como a maioria absoluta dos problemas que chegam a um filósofo são arredios a um tratamento dessa espécie, grande parte da tradição filosófica é relegada a um honorável limbo, aquele das questões que "não têm sentido". Como não foi possível formular a inquirição, de início, em termos precisos e em conceitos analiticamente desdobráveis, então tudo não passou de uma confusão de linguagem e um problema de psicologia. Isso inclusive depende de uma compreensão mecanicista da mente humana. Esta não passaria de uma máquina. Nela, há uma entrada, na qual o problema é inserido; aciona-se então um mecanismo chamado raciocínio, que gera a argumentação em torno do problema a ser processado; por fim, de uma saída, tal qual em linha de montagem, saem soluções afiadas, feitas sob medida, com todas as arestas uniformemente aparadas.

136 Ibid., p. 171.

Os ataques de Rota a uma modalidade de textos filosóficos bastante difundida nas últimas décadas, que grata ou ingratamente só há poucos anos começou a encontrar maior espaço no Brasil, servem de boa introdução às críticas de Olavo de Carvalho à geral incompreensão de qual o papel da lógica na filosofia. Olavo se distancia da tradição analítica, em especial de sua vertente neopositivista (moribunda há muitas décadas, mas ainda a resistir residualmente em algumas paragens menos afortunadas do universo acadêmico), por não acreditar que os critérios científicos de validação de argumentos e que a formalidade lógica *qua* formalidade sejam garantia suficiente de acesso à verdade; seriam, quando muito, elementos propedêuticos. Imagino que ele subscreveria quase todos os argumentos de Rota, mas faria a crítica pesar sobretudo no sentido de que a atividade propriamente filosófica, os problemas com que um filósofo se depara ao longo de sua vida, não são jamais inteiramente redutíveis a qualquer metodologia e formalismo, *tanto mais se a metodologia e formalismo em questão forem tomados em separado da unidade da atividade consciente do filósofo*. Raciocínio lógico, a aptidão construtiva da consciência, só pode encontrar via plena de acesso ao real caso se manifeste como vivência interior da progressiva integração entre a atenção da psique e o ideal próprio da camada da personalidade em que se encontre. Um silogismo é uma explicitação da capacidade humana de, ao reconhecer os elos de necessidade entre dados apreendidos, exibir a própria e necessária unidade da autoconsciência:

> A coesão de raciocínio lógico ou é a suprema expressão da continuidade de consciência de uma personalidade bem integrada ou é um formalismo aprendido, oco e sem vida. Dessa diferença depende a eficácia ou ineficácia do discurso lógico em "apreender a realidade". Mas, para complicar as coisas, essa não é uma diferença que ressalte das simples qualidades formais do discurso, as quais podem ser as mesmas num caso e no outro. Para apreendê-la, é necessário uma recapitulação não só dos atos intuitivos pelos quais a mente apreendeu os objetos dos conceitos correspondentes,

> mas também daqueles pelos quais a unidade dos nexos lógicos entre esses conceitos se tornou visível como unidade entre os objetos e suas propriedades reveladas à intuição; e é necessário que essa dupla recapitulação mesma não se esgote na pura análise, mas reconquiste a unidade do ato intuitivo único correspondente à apreensão da tripla unidade do discurso, do objeto e da estrutura discursiva imanente ao objeto.[137]

Implícita, aí, está a noção de que a formalidade simbólica da lógica não coincide necessariamente com a formalidade interior da visão lógica da vida. Mentes patológicas podem alcançar excelência no tratamento dos problemas lógicos mais desafiadores,[138] mas nenhuma mente logicamente fraturada é capaz de filosofia — por mais que seja capaz de cálculos formais complicadíssimos. Por isso, "a unidade interna de uma filosofia, isto é, sua coerência sistêmica e lógica, vale menos por si mesma do que pela sua eficiência em dar conta, ainda que com imperfeições lógicas inevitáveis, da variedade e confusão da experiência humana — pessoal, cultural e histórica — que lhe serviu de ponto de partida". Aí está o motivo de chamarmos de grandes filósofos "não aqueles que se esmeraram no esforço vão de chegar à prova lógica mais detalhada, e sim aqueles que conseguiram abranger, num olhar unificante, o horizonte de problemas mais amplo e complexo, criando assim um senso de orientação que permanece útil para muitas gerações subsequentes".[139]

A afirmação de Olavo, em suma, de que "a integridade do discurso lógico só é verdadeiramente séria quando arraigada na integridade de uma visão pessoal responsável",[140] é quase em toda linha coin-

137 LC.

138 "Não pode ser completa coincidência que vários lógicos proeminentes do século XX encontraram abrigo em hospícios em algum momento de sua vida: Cantor, Zermelo, Gödel, Peano e Post são alguns. Alonzo Church era deles um dos mais sãos, embora sob alguns aspectos seu comportamento deva ser caracterizado como estranho, mesmo para o padrão de comportamento de matemáticos", diz em outro ensaio Gian-Carlo Rota. "Fine Hall in its Golden Age: Princeton in the Early Fifties". In: op. cit., p. 4.

139 FI, pp. 63-4.

140 FI, p. 99.

cidente com a de Otto Weininger, o autor de *Sexo e caráter* (1903), livro-escândalo (misógino, antissemita, homossexual, místico, profundamente kantiano) admirado por gente tão diversa quanto James Joyce, Karl Kraus, August Strindberg, Gertrude Stein e Ludwig Wittgenstein (foi por muito tempo seu livro de cabeceira).[141] Fichte dizia ter entendido a filosofia de Kant melhor do que ele próprio, mas acho que quem a entendeu mesmo foi Weininger; compreensivelmente, sem suportar o peso da própria genialidade, num lapso fatal de coerência descarrega uma arma na própria cabeça aos 23 anos de idade.[142] A caracterologia que propõe em seu livro, a qual ascende da biologia à religião comparada e à metafísica a partir da dicotomia masculino-feminino, depende da compreensão de que as aptidões mais altas da inteligência radicam na unidade de *memória*, *lógica* e *ética*. Weininger tinha bastante consciência de ter sido a primeira pessoa a sistematizar a observação de que a memória humana não é um dispositivo automático, não funciona por si só, a todo momento coletando, com maior ou menor cuidado, tudo o que se passa ao indivíduo. Não. Weininger repara que a forma plena da memória só se apresenta como "continuidade"; como aspiração de continuidade total, entenda-se. E essa continuidade "é no fundo um fenômeno da vontade".[143] É preciso *querer* recordar, querer acionar essa "apercepção profunda". Recordar é muitas vezes um ato contrário a todo instinto, a toda disposição imediata; lutar contra o sono, contra a fadiga, contra a fome que nos cobra atenção é disposição imprescindível à vivificação interior

141 Chegou-se a editar um volume de artigos dedicados apenas à influência de Weininger sobre Wittgenstein: David Stern; Béla Szabados (Eds.), *Wittgenstein reads Weininger*. Cambridge: CUP, 2004.

142 Talvez essa afirmação faça mais sentido depois da leitura do Capítulo IV, 19. Weininger considerava a ética kantiana "o ato mais heroico da história do mundo". *Sexo y carácter*. Trad. de Felipe Jiménez de Asúa. Argentina: Losada, 1942, p. 214. Olavo leu Weininger, mas dificilmente suas reflexões sobre lógica se inspiraram na obra dele. Menciona-o de passagem em DS, p. 12. Décadas depois voltaria a mencioná-lo: "O único gênio precoce da psicologia — Otto Weininger — escreveu uma brilhante teoria errada e em seguida estourou os miolos", F1 (8.3.2017); "O problema com F. Nietzsche, Ludwig Klages e Otto Weininger é que eles se levavam tragicamente a sério. Não é possível interpretá-los na clave cômica", F1 (24.5.2017).

143 Otto Weininger, op. cit., p. 191.

de um momento passado, iluminando-o em toda a rede de relações que o cerca. Um compenetrado exercício de atenção, de busca interior, deve ser rotinizado para que a memória aos poucos estabeleça uma maior unidade entre os dados díspares que enlaça — exercício de que os outros animais são incapazes, o que marca a diferença específica entre a memória animal e a memória humana, o que assinala afinal o fato de que os animais — diz Weininger — na verdade e a rigor *não têm memória*. Esse traço tão humano da psique é que permite à inteligência alcançar problemas lógicos e morais. "A consciência da unidade do homem, que frequentemente não chega a compreender seu passado, se manifesta na *necessidade de compreender-se*, e essa necessidade traz imanente *a premissa de que ele sempre foi o mesmo*, apesar de sua autoincompreensão atual", premissa que fundamenta "os esforços que realizam os homens para interpretar seu passado como *uma série lógica de acontecimentos contínuos*, sem lacunas, ordenados de forma causal, pondo em relação o princípio, o meio e o fim da vida individual".[144]

Sem essa consciência de continuidade lógica e unidade biográfica, o indivíduo não seria capaz — isso talvez lembre ao leitor o que se disse a respeito de Descartes mais acima (5) — "de superar com sua memória o tempo infinitamente pequeno que é (em termos psicológicos) necessário para dizer que A segue sendo A no momento seguinte, para estabelecer o juízo de identidade A = A ou para formular a lei de oposição que pressupõe que A *não desapareceu de forma instantânea da mente do sujeito*".[145] Logo, "a memória contínua se apresenta como a *expressão psicológica do princípio lógico de identidade*".[146] Pois bem: se há um nexo profundo entre vivência do princípio de identidade e apreensão biográfica de si mesmo por meio de contínuo esforço da memória, é claro que a mente assim intelectualmente solidificada só poderá ver no erro, no ato do conhecimento falho, no ato

144 Ibid., p. 195, grifo do autor.

145 Ibid., pp. 195-6, grifo do autor.

146 Ibid., p. 197, grifo do autor.

de não se reconhecer autor de alguma de suas ações, algo intoleravelmente imoral — pois "*todo erro é culpa*":

> A fonte de todos os erros na vida é sempre a falta de memória. Assim, a lógica e a ética que descansam no desejo da verdade e que coincidem com o máximo valor desta se encontram em relação com a memória. [...] A memória é também moral, porque é a única que facilita o arrependimento. *Todo esquecimento, ao contrário, é em si mesmo imoral.*

Weininger busca para si nobre filiação: "Eis aqui que de um golpe nos encontramos com a *profunda dependência entre a lógica e a ética*, na qual pensaram Sócrates e Platão, que novamente descobriram Kant e Fichte, e que mais tarde voltou a ser descuidada e perdida ao esquecimento".[147] Só quem experimenta em si a confluência entre formalidade lógica e unidade interior é, segundo Weininger, capaz de dizer: "Eu sou".

Também, de algum modo, é o que pensa Olavo.[148] Só que ele, com base nessa mesma percepção, vai um tanto além do esclarecimento do sentido íntimo da lógica; preocupa-se também em saber qual é

147 Ibid., p. 199, grifo do autor.

148 Sua defesa da constante ampliação do conhecimento que um indivíduo deve possuir acerca de si mesmo e dos elementos condicionantes de sua vida também leva a uma reflexão sobre a culpa, embora por vias bem diversas das de Weininger. Segundo Olavo, é preciso, conforme argumentei em seções anteriores, amplificar o senso de unidade entre os fatos somáticos, biográficos, históricos, cósmicos e até supracósmicos para que o indivíduo se decida firmemente pelo desejo de saber o que é sua vida. Isso seria uma coisa cristã, e seu não cumprimento engendraria culpa. No mundo grego, ao contrário, o não ver com clareza a própria situação vital não envolvia esse sentimento. "A tragédia antiga parte do princípio de que existe uma certa limitação da inteligência humana. É o caso extremo, em que, mesmo agindo no melhor de suas capacidades, o homem não conseguiria entender, então ele se torna uma vítima inocente do jogo cósmico". O não atinar com a própria situação vital, no mundo cristão, será bem diferente, não comportará essa inocência; por isso o gênero trágico seria pouco compatível com a cristandade, na qual a pessoa "que não quis ver [sua própria situação] tem culpa. Sempre há uma margem de manobra: as coisas poderiam ser de outra maneira. Pode haver um desenlace horrível, mas não trágico, porque não fatal. Foi uma escolha errada. De maneira aparentemente paradoxal, a culpa restaura a liberdade, porque ao assumir a culpa o sujeito vence, de certo modo, o destino fatal. As pessoas que hoje falam levianamente contra o senso cristão da culpa não entendem ou fingem não entender que a única alternativa a isso é o retorno à fatalidade trágica grega na qual o inocente é sempre condenado. Os inimigos do sentimento de culpa são inimigos da liberdade" ("Meu filme predileto: *Aurora*, de F. W. Murnau (1927) — cinema e metafísica", DS, pp. 367-8).

seu lugar na formação técnica do filósofo. "A lógica", diz ele, "está para o bom pensamento filosófico como a gramática está para a arte de bem escrever". Olavo se explica, esclarecendo a diferença entre "a capacidade de raciocinar logicamente" e o "estudo especializado da ciência lógica, da *tekhne logike* fundada por Aristóteles e desenvolvida mais recentemente na forma da lógica matemática":

> A primeira é um dom natural do ser humano, mais desenvolvido em uns, menos em outros, e não depende em nada de conhecimentos especializados da segunda. O que se usa em filosofia é em geral nada mais que uma lógica prática, ou "arte de pensar", um instinto lógico, se quiserem, e só de vez em quando a lógica teórica que os lógicos estudam especializadamente. O motivo disso é simples. Assim como um escritor escreve sobre algo da sua experiência real ou imaginativa, e não sobre a correção gramatical daquilo que está escrevendo — tarefa que ele deixa aos gramáticos profissionais —, assim também o foco de atenção do filósofo é algum tema da realidade — ontológico, moral, cosmológico, político etc. —, e não a própria estrutura formal do seu discurso, objeto da lógica. Um filósofo pode, é claro, ser também um lógico, mas são atividades distintas. Pode ainda fazer uma terceira coisa, uma filosofia da lógica, mas neste caso ele estará interessado na natureza do pensamento lógico, no seu valor relativo, no seu estatuto epistemológico, na sua função cultural e científica etc., e não em desenvolver a técnica lógica enquanto tal. Não se pode escrever uma filosofia da lógica sob a forma de um tratado de lógica. No mínimo, essa presunção supõe a incapacidade de distinguir entre linguagem e metalinguagem.[149]

É certo que se pode ser filósofo, até grande filósofo, sem se dedicar ao estudo técnico da lógica. Olavo alega alguns exemplos históricos. Aristóteles, criador da disciplina, "raramente usava da demonstração lógica nas suas investigações, preferindo a confrontação dialética — a *logica inventionis*, 'lógica da descoberta', mais frutífera que a mera arte da prova, e origem, aliás, do que viria a ser o método científico". Os escritos propriamente filosóficos de Pascal e Leibniz,

149 Olavo de Carvalho, "Jaca filosófica (Meus caros críticos — III)", 4 fev. 2012. Disponível em: http://www.olavodecarvalho.org/semana/120204msm2.html.

ambos matemáticos, originavam-se mais da "fé cristã e da vocação apologética" do que de qualquer investigação formal de natureza técnica. Sobre os escolásticos, que muito contribuíram para o estudo da arte da demonstração, observa que "não é mera coincidência que o maior deles, Santo Tomás, tenha sido o que menos atenção deu ao campo específico da técnica lógica. Sua habilidade nas demonstrações emerge de um talento natural, ou sobrenatural, e não de estudos lógicos especializados".[150] Lembra ainda os casos de Alfred North Whitehead e Susanne Langer. Quase nada do trabalho matemático do primeiro se refletiria em sua obra máxima, *Process and Reality*; e os estudos que deram justa fama à segunda, no campo de filosofia das formas simbólicas, não deveriam nada à sua formação inicial em lógica.[151] Mas o exemplo de Langer aponta para uma possível crítica ao argumento de Olavo. Eu poderia invocar o fato, tantas vezes atestado em depoimentos de matemáticos de carreira, de que aquilo de que sua mente se ocupa está muito mais próximo do que em geral se entende por arte do que daquilo que em geral se entende por ciência; e que não seria despropositado sugerir, como não raro se sugere, que uma autora como Langer desenvolveu percepção especialmente aguda para a formalização de ritos sociais e para padrões de simbolismo justamente por ter se dedicado durante anos à lógica matemática. O caso de um dos filósofos mais caros a Olavo, Edmund Husserl, é ainda mais sintomático. A história intelectual de Husserl se liga estreitamente às suas aspirações de matemático na juventude; seu convívio com os príncipes da matemática produzida na Alemanha de fins do século XIX — Karl Weierstrass (de quem chegou a ser assistente), Leopold Kronecker, Georg Cantor, David Hilbert, Gottlob Frege (adversário intelectual seu) — produziu nele um impacto que mesmo na velhice, ao escrever a *Crise*, ainda não

150 Ibid.

151 Olavo de Carvalho, "Cigarras e formigas (Meus caros críticos — II)", 4 fev. 2012. Disponível em: http://www.olavodecarvalho.org/semana/120204msm.html.

havia se esgotado. Mais de uma vez confessou seu projeto de fazer pela filosofia o que Weierstrass fizera pela matemática, ao banir da análise infinitesimal quaisquer elementos irrefletidos e não redutíveis, fundamentalmente, à formalidade dos números cardinais. Mesmo o ato de negar a possibilidade dessa fundamentação nos cardinais foi, para Husserl, um problema matemático que o levou a questionar-se, em filosofia, se seria possível encontrar bases universais e formalmente indestrutíveis para o exercício da razão; começava a nascer a fenomenologia. Esta seria impensável se seu criador não tivesse conhecimento técnico dos problemas matemáticos da época, em especial da lógica simbólica. É possível imaginar a criação do método fenomenológico sem nenhum conhecimento matemático preliminar, *mas não foi isso que aconteceu*; o próprio método de leitura filosófica de Olavo impõe que atentemos, no filosofema de Husserl, quais os problemas originais de sua experiência com que se batia. Como disse Jairo José da Silva, Husserl "estava no lugar certo, na hora certa, com o treinamento certo para compreender os novos, até revolucionários, desenvolvimentos da matemática por volta da virada do século XX".[152]

Seria no mínimo um exagero, senão uma bobagem, cobrar do aspirante a filósofo, como coisa indispensável, conhecimentos técnicos de lógica. Mas não deixa de ser pelo menos recomendável, timidamente recomendável, um conhecimento mesmo superficial de lógica matemática. Jamais devemos aspirar a ser "homens do nosso tempo",[153] mas é nossa obrigação, lembrava Ortega y Gasset, estar à altura dos tempos. A altura de nosso nível histórico tem como um de seus dados fundamentais a ubiquidade do formalismo lógico; da engenharia de

152 "Introduction". In: Jairo José da Silva, Claire Ortiz Hill, *The Road Not Taken: On Husserl's Philosophy of Logic and Mathematics*. Londres: College Publications, 2013, p. xi. Um livro essencial para a compreensão de parte do cenário acadêmico alemão de início do século XX e de alguns aspectos negligenciados da filosofia de Husserl.

153 "Só os medíocres são filhos do seu tempo. Os sábios, os heróis e os santos inspirados são os pais dele; são canais por onde a luz da transcendência rompe as limitações do tempo e abre possibilidades que a mente coletiva, por si, jamais poderia conceber". FI, p. 51.

trânsito à programação de computadores, dos algoritmos de pesquisas de opinião aos aplicativos de compra on-line, das redes sociais a tratamentos estatísticos de dados sobre populações inteiras, do mercado financeiro às ferramentas de educação digital — e mesmo e desgraçadamente de engenharia social. Sem falar, claro, dos problemas lógicos, matemáticos estritos, que em si mesmos guardam grande potencial de inspiração para as inteligências que não incidam em nenhuma das ingenuidades logicistas criticadas com toda justiça por Olavo. Um conhecimento direto dos métodos e principais resultados alcançados pela lógica matemática até o fim da primeira metade do século XX já seria suficiente. Pode parecer estranha a referência ao estado de uma disciplina num período de há mais de meio século. É que os resultados fundamentais que todo iniciante de lógica matemática deve conhecer ainda hoje foram todos alcançados até o fim da década de 1940: a teoria de conjuntos ZFC, a correção e completude da lógica de primeira ordem, a teoria das funções computáveis e os teoremas da incompletude de Gödel.[154] Tópicos adicionais, mais avançados, incluiriam tratamentos primários do axioma da escolha, de teoria de modelos (ultrafiltros, por exemplo), de lógica de segunda ordem e da técnica de *forcing*. Daí para cima se entra praticamente no âmbito da pesquisa, do refinamento construtivo de técnicas para o ataque de problemas imaginativamente elegantes, intricadíssimos. Cabe observar, pois isso é significativo na presente discussão, que praticamente nenhum desses resultados foi obra de filósofo *stricto sensu*; é tudo produção matemática, realizada por matemáticos, divulgada em publicações matemáticas especializadas.

154 Para um conhecimento básico de lógica matemática, considero imbatíveis dois títulos: Moshé Machover, *Set Theory, logic and their limitations* (Cambridge: CUP, 1996), livro que oferece um bom guiamento histórico acerca dos resultados mais importantes da disciplina; e Christopher Leary; Lars Kristiansen, *A friendly introduction to mathematical logic* (2.ed. Nova York: Milne Library, 2015), que, deixando de lado o tratamento da lógica proposicional, avança diretamente sobre a lógica de primeira ordem e chega até os teoremas da incompletude de Gödel e teorema s-m-n de Kleene em menos de quatrocentas páginas. Nenhum outro livro introdutório vai tão longe com tanto cuidado e uma abordagem tão leve.

Isso talvez sugira, já na raiz, o distanciamento entre o labor de matemáticos com a lógica e o labor de filósofos analíticos com a mesma: à exceção de Whitehead ou Weyl, quase todos os outros responsáveis pelos avanços fundamentais da área não lecionaram nem publicaram filosofia alguma (casos contestáveis como o de Kripke, por exemplo, são posteriores). Para a filosofia esse é um campo ainda quase virgem, no qual só de raro em raro algum filósofo — Lonergan, Badiou — faz incursões que quedam bem longe da tradição analítica.

Olavo, em resumo, não critica a lógica matemática em si mesma, seus fundamentos e escopos, e sim a má apropriação que dela fazem os analíticos. Sua crítica, portanto, aproxima-se mais da de Rota do que das críticas de Julio Cabrera. O filósofo argentino, professor da Universidade de Brasília (UNB), deplora o que chama de "lógica menos a morte", o tratamento analítico que descura da busca dos meios de formalizar aspectos fundamentais da vida humana, como o transcurso temporal e a finitude, a limitação existencial de tudo quanto existe, os enquadramentos espaciais e sintáticos com que acionamos, no dia a dia, os mecanismos lógicos da mente; só um novo tratamento semântico da lógica, defende ele, corrigiria essas suas deficiências históricas.[155] As sugestões de Cabrera foram formalizadas num sistema que, até onde pude apurar, permanece sem estudo relevante, sistema que certamente acharia muitas aplicações na área de inteligência artificial.[156]

155 Julio Cabrera, *A lógica condenada*. São Paulo: Hucitec, 1987.

156 Julio Cabrera; Olavo Leopoldino da Silva Filho. *Inferências lexicais e interpretações de redes de predicados*. Brasília: UNB/Finatec, 2007.

II
A linguagem insuficiente

7. A comunicação da realidade vivida. Confissão

En la distancia entre él y él mismo
suceden desgracias de la lengua.

Juan Gelman, *"La historia y poetas"*

Comunicar a realidade dói. Não só no caso do escritor em busca da palavra exata para o que pretende fixar ficcionalmente, mas sobretudo, por ser um caso mais corriqueiro e decisivo, na vida de qualquer pessoa que se empenhe em se manter, em matéria de lucidez, à altura dos fatos que a arrastam futuro adentro.

O fator deflagrador do trauma de emergência da razão é a imperícia linguística da pessoa posta numa situação que, se lhe permite viver, também não deixa de cerceá-la, confrangê-la, exigir-lhe compreensão e compenetração que em geral estão muito além de suas capacidades reais num dado momento. A realidade nos acolhe; mas

nos ultrapassa tão imensamente que amedronta; assim a realidade é sempre emergente e emergencial: está sempre chegando, e está sempre nos cobrando mais do que temos. Sob certo aspecto, pode-se dizer que esse fato é constitutivo da vida humana. Só somos humanos na medida em que nosso aparelho cognitivo é incapaz de abarcar tudo quanto existe em toda a sua infinda variedade de qualidades e acidentes; o que é só um modo de dizer que somos humanos porque não somos Deus. Sob outro aspecto, este mais ingrato, por um abuso de expressão talvez eu possa dizer que a incomensurabilidade do real sempre nos impede de realizar em toda a sua extensão nossa humanidade; a mesma realidade que funda nossa humanidade não nos permite consumá-la.

Esse é o ponto em que nossos dramas mais pessoais revelam-se dramas de linguagem — o que significa dizer: dramas de razão. Rastrear a origem das próprias ideias, traçar o mapa da própria ignorância e enfrentar com clareza os problemas típicos da camada da personalidade em que nos encontramos são esforços que dependem primeiramente dos instrumentos expressivos de que o indivíduo é dotado. Quanta realidade ele é capaz de dizer para si? Ou: quanta realidade ele suporta? Suportamos apenas a realidade que somos capazes de expressar de algum modo — ainda que seja um modo simbolicamente condensado, nebuloso, conforme ensina a psicanálise. Não compreendemos com clareza as palavras de Dido ensandecida com a partida de Eneias porque ela própria não as compreende bem; a dor da partida do amado achou símbolo no rosto do filho que ele lhe deu, mas não achou discurso adequado à sua expressão socialmente apreensível. Sua loucura é a loucura da palavra inexata. A tragédia de Dido é amorosa porque é uma tragédia de linguagem. É uma tragédia de linguagem insuficiente. "A restrição do vocabulário povoa o mundo de temores e presságios".[157]

157 AI.

Pode parecer que proponho — ou pior: que Olavo de Carvalho propõe — a redução de todos os problemas da realidade humana a problemas de linguagem, tudo não passando de signo que remete a outro signo, numa realidade convencional, culturalmente fechada, a qual representa a própria implosão das noções de realidade, de pessoa, de conhecimento. Isso foi em parte logrado pela filosofia de Derrida. Mas penso aqui no contrário: o indivíduo necessita encontrar a expressão adequada de sua circunstância concreta justamente para se atirar, tanto quanto possível, *para além das próprias limitações da linguagem*, a fim de que se torne "discípulo da realidade".[158] A linguagem, *logos*, é aqui apenas caminho, *methodos*; ela não é fim pelo fato mesmo de que, ferramenta humana, é incapaz de esgotar tudo aquilo que toca. O *inteiramente cognoscível mas não inteiramente pensável é a realidade*.[159] É para lá que nos dirigimos, é lá que nossas limitações se redimem, porque encontram seu habitat metafísico natural: o conjunto das realidades limitadas perfaz a ilimitação virtual (não atual, não material) do mundo. Aquilo que encontra sua justificação metafísica encontra seu destino.[160]

Ao homem, à mulher, à criança que luta para aprender a falar, à velha senhora que luta para se lembrar de sua vida, é destino falar com a própria voz. Só é capaz de expressar realidade pessoal aquele que fala pessoalmente, tanto para si quanto para outrem. Isso naturalmente cria um impasse, aquele, já referido, de que a maior parte da linguagem partilhada na sociedade, da linguagem que chega até nós, seja composta de palavras prontas, de clichês, de lugares-comuns gastos pela propaganda e pela política, de campos semânticos e estruturas sintáticas que requerem muita manipulação para que se dobrem às nossas necessidades expressivas. E quantas pessoas, num todo social, dispõem dos talentos verdadeiramente artísticos para realizar uma tal manipulação eficiente?

158 COF 19.

159 COF 133.

160 Cf. comentários sobre vocação e destino no Capítulo IV, 21, (a).

Uma das funções de uma elite intelectual é justamente manter o nível médio de eficiência (gravidez de significado, precisão remissiva à realidade) da língua.

No Ocidente cristão, a palavra sincera é a palavra nua, ofertada em simplicidade escandalosa. A esse tom de discurso, pois é mais do que estilo mas menos do que gênero, chamou-se *sermo humilis*, e a ele Erich Auerbach atribui a fundação intelectual da Europa, coisa que espanta por nos fazer ver que a "cultura ocidental" se assenta sobre uma fé, uma perspectiva, uma compreensão segundo a qual as verdades mais altas devem ser universalmente compreensíveis, porque expressas em estilo "realista" (o mais baixo da poética clássica — oposto ao sublime, ao idealizado), com simplicidade e paciente submissão a um mistério insondável. A sagração do *sermo humilis* se deu com Santo Agostinho:

> O *sermo humilis*, que permanece humilde mesmo quando é figurado, sempre esteve intimamente ligado às origens e à doutrina do cristianismo, mas foi apenas o grande espírito de Santo Agostinho, onde se cruzavam e por vezes se chocavam o mundo antigo e a fé cristã, que tomou consciência do fato. Talvez não seja exagerado dizer que foi ele quem deu à Europa o *sermo humilis*, dessa maneira fundando, nesse domínio como em outros, a cultura medieval, lançando as bases desse realismo trágico, dessa mistura de estilos que, a bem dizer, só viria a se desenvolver muitos séculos mais tarde. O realismo popular na arte e na literatura floresce a partir do século XII, e é só então que se reencontra, experimentada a fundo e por vezes maravilhosamente formulada, a grande antítese cristã do sublime e do humilde. Mas alguns dos frutos mais belos do espírito humano só amadurecem lentamente.[161]

Há incontáveis páginas de Agostinho sobre "a grande antítese cristã do sublime e do humilde", e Auerbach, claro, antologia algumas em seu estudo. No entanto, gostaria de lhes apontar uma breve passagem

161 Erich Auerbach, *Ensaios de literatura ocidental: filologia e crítica*. Trad. de Samuel Titan Jr.; Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34/Duas Cidades, 2007, pp. 27-8, grifo do autor.

das *Confissões* (I, 30) que não apenas ilustra de maneira muito pessoal a tensão entre uma alta verdade e sua humilde elocução, como ainda permite especular que só a desconfiança quanto ao estilo corrente da época engendra condições de dizermos algo verdadeiramente: "Minha educação era dada de tal modo que eu temia mais cometer uma impropriedade de linguagem do que me acautelar da inveja que eu sentiria daqueles que a evitavam, se eu a cometesse".

Temer um vício de estilo mais do que o pecado da inveja (e inveja ainda em razão de bem baixa vaidade) é, aí, obstáculo intransponível à elocução de algo que diga respeito à sua experiência real, ao moldamento do discurso ao que em realidade se passou em seu espírito. Se mais tarde Agostinho perceberia a vaidade, a futilidade, a impermanência ridícula daquele anseio de fazer-se bem-posto num meio que prima mais pela elevação impostada da expressão do que pela elevação verdadeira do espírito, foi porque só no "estilo humilde" encontrou o lugar de onde opor sua voz à algaravia do mundo. Agostinho descobriu que o cristianismo requeria a consciência muito clara de que uma verdade sublime poderia e deveria ser expressa humildemente — porém mais importante é ter ele nos tornado claro que essa humildade é também uma *conquista da própria voz*.

Até a *Ars Poetica* de Horácio conhecíamos esse segundo ponto, porém não o primeiro e, ainda menos, a conjunção de ambos. Mesmo Sócrates, já no início de sua defesa perante os acusadores, nos pede que não esperemos dele, um homem já entrado em idade, um "discurso preparado", pois não era hábito seu frequentar tribunas ou semelhantes locais, onde se falasse "belamente". Pede-nos então que, como juízes, atinemos apenas para o juízo de seu discurso. Que muitas vezes o filósofo venha a se utilizar de ironias só mostra que seu desprezo pelo estilo correntemente apreciado, socialmente válido, devia-se à certeza de que a verdade, para ser comunicada, necessita que o locutor fale com sua própria voz, embora esta não necessite

ser inteiramente "nova", "original". É portanto coisa injustificada que ao longo da história tantos homens tenham se preocupado em nos dizer "a verdade", quando não conseguiam sequer falar, enfim, *como alguém* — como *aquele* alguém.

Nada a estranhar que seja em Agostinho que Olavo de Carvalho busque o próprio modelo do indivíduo que, rompendo os atavismos e sufocações do papel social que desempenha, realize o recenseamento objetivo de seus atos, pensamentos e palavras, em especial aqueles atos sem testemunha; e afinal busque a expressão exata para tanto, a qual só se adquire com a frequência habitual aos clássicos do idioma, aqueles que ao longo do tempo mantiveram a língua infensa às ideologias, aos sectarismos religiosos, às idiossincrasias pessoais e ao simples abastardamento pessoal dos indivíduos que a falam e são por ela falados. É só assim que a pessoa se torna capaz de *confessar* sua condição vital. A confissão é um sacramento da Igreja, mas em primeiro lugar é uma ferramenta íntima e cultural; é por seu intermédio que alguém se torna quem de fato é, e nesse sentido é o único meio ao dispor do indivíduo para que tenha algum controle do quanto é ele definido pelo olhar alheio, do quanto incorreu ou não no pecado de apartar, em sua memória, a unidade biográfica (lógica) e a responsabilidade pessoal (moral) pelo que fez.

Só quem se confessa, de si para si, está apto a falar como pessoa.[162]

162 A confissão, na filosofia de Olavo, possui um aspecto técnico superior do qual ainda não cabe falar. Cf. "método da confissão" no Capítulo III, 17, (a).

8. A teoria dos quatro discursos

(a)

A sinceridade pessoal do indivíduo que confessa o que sabe e o que não sabe naturalmente o conduz à pergunta pelo quanto, naquilo que sabe, ele o sabe com certeza ou não. Trata-se apenas de uma impressão mal articulada, impregnada de nebulosa sugestão, ou de uma realidade apreendida conceitualmente em sua forma mais analítica, mostrando-se uma certeza psicológica objetivamente fundamentada na realidade? É só por uma sucessão de atos interiores ao longo do tempo que a pessoa se tornará capaz de responder a essa pergunta. Logo, por meio de discurso interior, do modo como discursivamente apreende sua realidade e a sintetiza para si.

"Todo discurso é movimento, é *transcurso* de uma proposição a outra", lembra Olavo. Parte de premissas (pressupostas ou explícitas), encaminha-se a teses (as quais poderão servir de novas premissas), desde que não se rompa a unidade formal dos nexos de necessidade entre um passo e outro, pouco importa se esses nexos sejam lógicos, cronológicos ou analógicos — ou de qualquer outro tipo. Se é transcurso, é porque se altera, decorre segundo regras de mutação ao longo do tempo, de maneira que princípio e término são necessariamente diversos. A não coincidência de princípio e término determina que o discurso seja *modificação* daquele a quem se dirige. "Mudar de opinião é ser modificado; receber uma informação é ser modificado; sentir uma emoção é ser modificado". Como o discurso de que tratamos é aquele que o indivíduo entretém em seu íntimo — mas que pode, e deve, perfeitamente ser aplicado à esfera geral de discurso entre os homens —, um discurso interior é, para o indivíduo, um veículo de autotransformação. Essa transformação de si, que impõe um gradiente entre começo e fim, opera-se mediante a alteração

do que era aceito pelo indivíduo — o que era aceito ao começo, o que será aceito ao fim. Essa aceitação da alteração pelo indivíduo se chama "credibilidade". Num momento, as premissas que aceita lhe parecem ter uma determinada credibilidade; no momento seguinte, transcorrido o discurso, a modificação proposta lhe parecerá ter também uma credibilidade própria. "A credibilidade inicial exige a aceitação ao menos provisória das premissas; ela mesma é uma premissa. A credibilidade final consiste na aceitação das conclusões, bem como (implicitamente ao menos) das consequências que delas possam decorrer". Depois de nomear "acreditado" aquilo que é aceito a partir das premissas e "acreditável" aquilo que pode ser aceito a partir das conclusões, Olavo define *discurso*: é "o trânsito do acreditado ao acreditável, por meio de um encadeamento de nexos".[163]

Esse trânsito do acreditado ao acreditável representa, para o indivíduo que o experimenta, um avançar sobre o terreno de ignorância que o cerca e constitui. Esse avançar será tanto mais bem-sucedido quanto mais o trânsito representar uma afirmação maior de certeza acerca dos novos terrenos conquistados à razão. Logo se vê que o próprio conceito de discurso pressupõe que haja algum tipo de diferença de credibilidade entre o acreditado e o acreditável — do contrário, não haveria modificação alguma no indivíduo, não haveria trânsito entre uma credibilidade inicial a uma credibilidade final. Essa diferença pode ser estruturada numa tipologia do discurso; ou melhor, *deve* ser estruturada, pois "sem uma escala que vá do maximamente acreditável (que é o já acreditado, portanto a credibilidade já realizada) até o minimamente acreditável (que é a simples possibilidade teórica de vir a ser acreditado) não poderia haver discurso algum. A escala de credibilidade — quer das premissas, quer das conclusões — é uma condição de possibilidade da existência do discurso". Dito de outro modo, se acredito em algo num certo momento, é porque os

163 ANP, pp. 74-5, grifo do autor.

elementos e nexos que aí reconheço me parecem coisa certa e mais acreditável do que as demais; dotada, portanto, de maior credibilidade do que as outras, dotada de máxima credibilidade. Do ponto de vista desse estado inicial, os dados propostos ao fim do discurso surgem, opostamente, como menos dignos de credibilidade, ou do contrário já depositaria neles minha confiança. No limite, são os dados de mínima credibilidade, oposta à máxima credibilidade de que parto. Só depois do decorrer do discurso, só depois de — mais ainda — esse decorrer ter sido bem-sucedido (ter ocasionado uma modificação no indivíduo) é que, idealmente, poderá ocorrer uma inversão da credibilidade, de maneira que se passe a ver os dados iniciais como menos credíveis e os dados finais como mais credíveis. Há, logo, uma escala de credibilidade das premissas: ou serão mais difíceis de ser abandonadas, por parecerem maximamente certas, ou serão mais fáceis de ser preteridas, por parecerem minimamente certas, não passando do chão das possibilidades. O que está em jogo é a credibilidade atribuída pelo indivíduo às premissas, não sua veracidade intrínseca: posso muitas vezes, inadvertido, passar a ver algo como equivocado, transferindo sua credibilidade para outro dado no qual agora vejo máxima certeza; terá havido um decaimento veritativo, uma passagem do verdadeiro ao falso, mas de todo modo se terá realizado um discurso — ocorreu-me uma modificação mediante a alteração da credibilidade daquilo em que já acreditava e daquilo em que passei a acreditar.[164]

Essa descrição do modo como nos havemos com nossas ideias, ao longo do tempo, pode parecer suficiente, mas não é. Ela é suficiente no que diz respeito à necessidade interna dos discursos, mas não faz justiça à ampla gama de contingências que caracteriza qualquer aproximação nossa a eles. Se assim não fosse, sequer seria possível identificar uma unidade de discurso e separá-la de outras unidades

164 Ibid., pp. 76-8, grifo do autor.

discursivas; afinal, não está dada nos discursos necessidade alguma de que tenham um início localizável no tempo nem tampouco um término; jamais conseguimos recuar a um ponto primevo dos discursos (a premissa da premissa da premissa, e assim de modo potencialmente infinito para trás no tempo) nem tampouco alcançar seu término (a conclusão final). Podemos até intuir algo dessa ordem, como quando afirmamos que a causa primeira é Deus ou que a finalidade de tudo é Deus, mas o próprio meio pelo qual alcançamos essa intuição ainda estará, em alguma medida, delimitado pela esfera de discurso e não o esgotará; o discurso prosseguirá temporalmente, o que é provado pelo próprio fato de que o indivíduo que apreende uma tal causa ou um tal fim é capaz de num segundo momento comunicá-lo a si mesmo ou a outrem — é capaz, enfim, de efetuar um novo trânsito de discurso.[165]

O que chamamos em geral de discurso só pode ser, portanto, um segmento discursivo. O que significa dizer: de algum modo, segmentamos a unidade do processo racional, e o fazemos de acordo com algum critério. Esse critério não poderá ser encontrado no campo das necessidades do discurso, das quais já falei. Terá de ser encontrado na esfera variada e inabarcável das circunstâncias que movem alguém a se submeter ao trânsito discursivo. Olavo tem a percepção decisiva: "O que determina o começo e o fim de todo discurso não é, portanto, o conceito de discurso como tal, mas um fator real empírico: a vontade ou a conveniência humana contingente que move à produção deste ou daquele discurso em particular"; esse fator empírico será "*o desejo de uma certeza máxima* ou *a inconveniência de se contentar com uma certeza mínima*; ou ainda o desejo de estender a credibilidade desde o sabido ao sabível".[166] Um rápido exame de consciência convencerá o leitor de que nem sempre estamos empenhados em alcançar máxima certeza a respeito

165 Sobre as relações entre "intuição" e "razão discursiva", cf. Capítulo III, 13.

166 ANP, p. 80, grifo do autor.

de tudo. Ter certeza acerca da existência ou inexistência de Deus ou acerca da própria saúde física será, em geral, para a maioria das pessoas algo mais urgente do que ter certeza acerca do preço do quilo de queijo na semana seguinte ou sobre a teoria da relatividade. Para um físico de carreira, a credibilidade da teoria da relatividade pode ser questão de vida ou morte, mas pode ser que a respeito da teoria da evolução se contente com apenas um mínimo de certeza — coisa de que um biólogo de carreira poderá discordar, dedicando à teoria da relatividade uma displicência análoga. Em geral, só preciso de um mínimo de certeza acerca da existência de um distante país chamado Índia; eu me contento com essa certeza diminuta, mas é preciso que seja uma certeza, e não uma mera possibilidade, a qual nesse caso seria de grande inconveniência. Não me é possível ter grande certeza acerca dos fundamentos da termodinâmica quântica, mas busco, na parca medida de minhas capacidades, alcançar um conhecimento rudimentar e se tanto preambular acerca dessa área do conhecimento. Isso basta para exemplificar que dedicamos, em geral, diferentes níveis de importância à credibilidade dos conhecimentos de que dispomos, e em especial que, no cerne dessa escala de interesses, muitas vezes nos orientamos sem objetivar um conhecimento máximo, porque esse nem sempre nos é facultado, nem tampouco nos contentamos com um conhecimento do tão só possível, porque este será insuficiente. Logo, nossa vontade em relação aos discursos será regrada por:

(a) contentar-se com o tão só possível;

(b) não se contentar com o tão só possível e desejar ultrapassá-lo em alguma medida;

(c) ser incapaz de alcançar o maximamente certo, mas desejar não se situar muito distante dele;

(d) desejar o maximamente certo.[167]

167 "Esses dois pontos ou tipos intermediários [(c) e (d)] são, de um lado, o discurso que tende a uma certeza máxima mas não pode obtê-la, e o discurso que, sem necessitar de uma certeza máxima nem tender a ela, pode obter algo mais do que uma certeza mínima. Entre o discurso que se

O indivíduo não é capaz de falar com a própria voz, de dizer a situação particular em que se encontra, se não averigua os *graus de credibilidade* daquilo que sabe ou imagina, num primeiro momento, saber; tampouco existiria ciência alguma se o próprio método científico não os pressupusesse, se não se originasse de uma progressiva e controlada ascensão da vontade de (a) até (d). Um dos rumos fundamentais da filosofia da ciência no século XX, por sinal, foi a compreensão de que o discurso científico é um discurso entre os demais: tem suas convenções específicas, suas deficiências e méritos específicos, mas assim são as coisas porque, formalmente, é grande o aspecto discursivo da ciência. Sem o recurso à linguagem, nenhuma ciência, no sentido moderno da expressão, seria possível: não haveria meio de comunicar publicamente os dados de realidade recortados para análise; as hipóteses, métodos e experimentos aos quais foram submetidos; as possíveis conclusões a que se chegou. Não haveria reprodução de experimento nas mesmas condições nem "falseabilidade" reconhecível. Simplesmente nenhuma ciência no sentido galileano da palavra existiria.

Os quatro níveis de credibilidade do discurso não surgem separados e estanques; são antes gradativos, complementares, situados numa mesma escala unitária. Há, portanto, unidade do discurso, a qual se desdobra em quatro níveis. Esses níveis de credibilidade poderiam ter sido vislumbrados tão só a partir de uma tipologia do discurso, como de fato Olavo de Carvalho os derivou e acabo de expor; mas essa tipologia já é uma justificação *a posteriori*, ao que parece. Anterior a essa tipologia, nutre Olavo uma forte impressão da unidade da atividade mental humana — sem separação entre o exato, o científico, de um lado, o poético, o pessoal,

fundamenta no absolutamente verdadeiro [item (d)] e o que se fundamenta no meramente possível [item (a)] surgem dois intermediários que não são pontos de uma escala linear, mas movimentos, tensões, dinamismos, que tendem [...] a ir de um ponto máximo a um ponto mínimo, ou de um mínimo a um máximo [...]" (ANP, p. 81, grifo do autor).

de outro[168] —, a qual o levaria a propor uma interpretação radicalmente nova do *corpus* aristotélico de teoria do discurso e da ciência. Aí está a gênese do que denominou *teoria dos quatro discursos*:

> Há embutida nas obras de Aristóteles uma ideia medular, que escapou à percepção de quase todos os seus leitores e comentaristas, da Antiguidade até hoje. Mesmo aqueles que a perceberam — e foram apenas dois, que eu saiba, ao longo dos milênios [observação a que depois retornarei] — limitaram-se a anotá-la de passagem, sem lhe atribuir explicitamente uma importância decisiva para a compreensão da filosofia de Aristóteles. No entanto, ela é a chave mesma dessa compreensão, se por compreensão se entende o ato de captar a unidade do pensamento de um homem desde suas próprias intenções e valores, em vez de julgá-lo de fora; ato que implica respeitar cuidadosamente o inexpresso e o subentendido, em vez de sufocá-lo na idolatria do "texto" coisificado, túmulo do pensamento.
>
> A essa ideia denomino *Teoria dos quatro discursos*. Pode ser resumida em uma frase: o discurso humano é uma potência única, que se atualiza de quatro maneiras diversas: a poética, a retórica, a dialética e a analítica (lógica).[169]

168 "A mais remota inspiração intelectual de meu trabalho sobre Aristóteles vem talvez de minha reação a algumas leituras, entre as quais a da *Defense of Poetry* de Shelley, a da *Introduction à la Métaphysique* de Bergson, a do *Nouvel Esprit Scientifique* de Bachelard e a da *Estetica come Scienza dell'Espressione e Linguistica Generale* de Benedetto Croce — tudo isto mais de vinte anos atrás. Esses autores, por diferentes que fossem entre si, tinham em comum a crença num dualismo insuperável que cindiria a inteligência humana em funções opostas e estanques. Por uma inclinação pessoal, pertenço à raça daqueles que buscam em tudo a unidade e a conciliação. Considero Aristóteles, Sto. Tomás, Leibniz e Schelling os mais eminentes representantes dessa raça na cultura do Ocidente. No Oriente, Shânkara e Ibn 'Arabi" (CA). Em outra oportunidade, escreveria: "Não cheguei a essas conclusões [refere-se à teoria dos quatro discursos] através de uma 'releitura' dos textos do mestre de Estagira, à luz dos conhecimentos e métodos histórico-filológicos atuais. Ao contrário, tentei imaginar o que teriam podido ser as respostas do próprio Aristóteles a certas questões precisas da atualidade, concernentes, no caso, a esse ideal típico dos nossos tempos ao qual denominamos interdisciplinaridade. Como teria Aristóteles enfrentado, digamos, o problema colocado pelo dualismo bachelardiano que afirma a coexistência de um universo das imagens poéticas e de outro das leis racionais? A obra de Scott Buchanan, *Poetry and Mathematics*, lhe teria parecido mais próxima da verdade ao afirmar a identidade essencial do poético e do matemático? A mim me pareceu que, para Aristóteles, nem o dualismo bachelardiano nem a fusão operada por Buchanan teriam parecido suficientes. Sua visão não teria podido ser senão a de uma *conversão progressiva* da Poética em Analítica *através* da mediação inevitável da Retórica e da Dialética, tal conversão estando na natureza mesma do processo cognitivo tal como concebido por ele, o qual pressupõe a transformação das percepções em esquemas plásticos e destes em esquemas eidéticos, bases dos conceitos. Para ele, a aparente dualidade teria se resolvido numa *quaternidade*" ("Os mais excluídos dos excluídos", FPB, pp. 100-1, grifo do autor). O ato de se perguntar o que Aristóteles diria de nós — não o que diríamos dele — é um exemplo de "retroprojeção histórica". Cf. Capítulo V, 25.

169 ANP, pp. 25-6, grifo do autor.

Como, em Aristóteles, cada um desses níveis de discurso corresponde a uma área específica de estudo da linguagem humana — há um tratado seu para a *Poética*, um para a *Retórica*, um para a dialética (*Tópicos*) e dois para a lógica (*Analíticos anteriores* e *posteriores*) —, sob o novo ponto de vista agora surgem não só como "modalidades de uma potência única", como também "*constituem variantes de uma ciência única*".[170] Por isso observou Mendo Castro Henriques, professor de filosofia da Universidade de Lisboa, sobre *Aristóteles em nova perspectiva*: "Desde Giambattista Vico não surgia uma interpretação tão luminosa para acabar com a mistificação das 'duas culturas'[171] [a das ciências da natureza e a das ciências humanas]". De fato, a teoria dos quatro discursos contraria o senso comum e a tradição hermenêutica aristotélica: o discurso poético não se separa de todo do discurso lógico-analítico; é, ao contrário, a base mesma sobre a qual, numa escala crescente de credibilidade, este virá se assentar. Isso pode ser notado com clareza se apreciarmos qual o tipo de credibilidade própria a cada discurso.

(a) O *discurso poético* lida com o campo potencialmente ilimitado das possibilidades gerais do ser. Isso quer dizer que a poética trata tudo como possibilidade; até mesmo o existente, o que é dado de certo modo, é tomado como um possível que se realizou, e não meramente como algo dado. A própria atualidade é valorizada apenas no que possui de possibilidade que se potenciou e enfim se realizou. O mundo inteiro em que vivemos e todos os mundos possíveis, mas que não existem, são objeto da poética, pois ela busca o *possível* (gr. *dínatos*). Estamos aqui no elemento natural da imaginação, no campo aberto do verossímil e do inverossímil, do possível fundido ao impossível — ou melhor, ao que pode ser onticamente impossível, mas imaginativamente possível de ser imaginado. O que for uma

170 Ibid., p. 27, grifo do autor.

171 Carta de Mendo Castro Henriques a Olavo de Carvalho. Citada em "*Curriculum Vitae* de Olavo de Carvalho". Org. de Roxane Andrade de Souza; Érika Pinheiro. Curitiba, 2005.

impossibilidade na ordem do ser surge aqui como uma possibilidade na ordem da imaginação.

(b) O *discurso retórico* lida com um quadro um pouco mais estreito de possibilidades. O que está em jogo não é tanto o que pode ser quanto o que parece ser; o que se busca é um nível mínimo de probabilidade, não apenas um quadro geral de possibilidades. Dito de outro modo, se o possível é o elemento próprio ao trato poético, o *verossímil* (gr. *pithános*) é o elemento próprio ao trato retórico. Mas, para que tratemos algo como verossímil, é preciso que, antes de se mostrar verossímil, tenha primeiro se mostrado uma possibilidade; ou seja, o verossímil é um subconjunto do possível, o verossímil é um afunilamento dos dados que compõem o campo mais largo das possibilidades. Quem passa do discurso poético ao discurso retórico se aproxima, um pouco mais, daquilo que é real; quando menos, aproxima-se de algo cuja formalidade busca estabelecer uma analogia com a realidade das coisas.

(c) O *discurso dialético*, confronto que é entre informações opostas, só poderia ser posterior em alguma medida. De fato, para que alcancemos um ponto tal de complexidade discursiva no qual possamos opor elementos contrários, temos de primeiro ter feito alguma informação emergir do meramente possível; mas essa informação tão só possível não pode, por natureza, ser contrastada a outra informação também apenas possível. Uma informação só entrará em rota de colisão com outras informações se tiverem ascendido ao nível do discurso retórico, no qual se reivindica algum grau de certeza. Só o verossimilmente certo pode se opor a algo; esse algo, por sua vez, não pode ser apenas possibilidade, pois esta não reivindicará grau maior de credibilidade, de realidade suposta. Portanto, o verossimilmente certo deve se opor ao — no mínimo — verossimilmente certo, quando não ao próprio certo. O discurso dialético atuará sobre esse campo de verossimilhanças que se opõem

umas às outras, a fim de identificar quais são os dados verossímeis que exibem maiores traços de credibilidade. Logo, acima do possível, acima do verossímil, o discurso dialético busca o *provável*, que funcionará de árbitro em matéria de certeza diante do possível (poeticamente apreendido) e do verossímil (retoricamente apreendido). Por isso a dialética recebe também o nome de *peirástica* (gr. *peira*, "prova", "experiência"), pois ela testa, averigua o que é verdade em meio (gr. *diá*, "através de") a erros e o que é erro em meio a verdades.

(d) O *discurso analítico* — "apodíctico", como Aristóteles o chama — não pode se dirigir ao apenas possível — pois assim se confundiria com o poético; nem tampouco ao só verossímil — pois assim se confundiria com o retórico; e nem tampouco ao só provável — pois assim se confundiria com o dialético. O que ele busca é atingir o estreito quadro do existente enquanto existente, do real enquanto realmente dado, e não apenas como possível, verossímil ou provavelmente dado. O discurso analítico se endereça portanto ao *certo* (gr. *apodêixis*, "prova indestrutível"). Do certo ele deduzirá o certo, do realmente dado passará a outros elementos realmente dados, sem daí descender ao só possível, verossímil ou provável. O que o move é a cadeia lógica de nexos internos aos elementos que o compõem, garantia suficiente de que, para cada passagem de um dado a outro, seja possível oferecer — ou ao menos seja idealmente possível oferecer — uma prova universalmente válida. É o discurso de credibilidade máxima, o discurso científico.

Em jogo em cada um dos tipos de discurso está um objetivo humano diverso: no discurso poético "o homem discursa para abrir a imaginação à imensidade do possível"; no discurso retórico, "para tomar alguma resolução prática"; no discurso dialético, "para examinar criticamente a base das crenças que fundamentam suas resoluções"; e no discurso analítico, "para explorar as consequências e prolongamentos

de juízos já admitidos como absolutamente verdadeiros, construindo com eles o edifício do saber científico".[172] É óbvio que vários dos elementos próprios a cada tipo de discurso podem muitas vezes se misturar uns aos outros, e o normal, aliás, é que ocorra exatamente isso; que ocorra, em resumo, de no confronto do indivíduo consigo mesmo toda a massa de crenças irrefletidas, de imagens poéticas que lhe causaram profunda impressão, de verdades distintas e certezas apenas razoáveis, que tudo isso forme um amálgama único, o qual só um exame detido — um exame de consciência, uma confissão de seus atos interiores — será capaz de desemaranhar. Por outro lado, a confusão entre os quatro tipos pode se acentuar com a observação de que o discurso analítico não é menos informador das possibilidades gerais de discurso do que o discurso poético. Entre os dados possíveis, vislumbramos poeticamente relações, as quais podem ou não obedecer às regras da lógica, mas cuja compreensão só pode ser alcançada tendo por referência essas regras. Sabemos que algo é absurdo por comparação ao que não é absurdo; sabemos que algo é irreal mediante confronto com o real. De igual modo, a construção de verossimilhanças se apoia necessariamente na explicitação de nexos lógicos que lhes provejam alguma autoridade;[173] a diferença óbvia, nesse caso, é que no discurso retórico esses nexos podem ser preteridos em prol do efeito geral do discurso, o qual, a rigor, pode ser até o de levar o interlocutor a crer em algo que se sabe falso. Mais ainda, perceber essa falsidade, constatando o ilogicismo interno do discurso retórico e sua falta de correspondência externa com os fatos, é uma tarefa que o dialético só levará a bom termo se não fugir de modo algum à formalidade da lógica; com algum abuso de linguagem mas não sem alguma verdade, poderíamos dizer que o discurso dialético é o que mais radicalmente

172 ANP, p. 38.

173 Olavo chega a falar em "lógica do possível (poética)" e "lógica do verossímil (retórica)". Cf. ICDS, pp. 112-3, n. 62.

emprega a formalidade analítica — *embora essa formalidade não suba à superfície do discurso nem se ofereça de imediato como fonte primeira de credibilidade*. Ora, é só quando está em jogo esse fim específico — o de alcançar credibilidade por meio de uma forma indestrutível de encadeamento de nexos — que entramos no terreno do discurso lógico tal qual entendido por Aristóteles e explicitado por Olavo. Que não só a poética ofereça o campo de possibilidades que, selecionado e burilado, levará ao logicamente certo, e que mesmo o ato de constatar meras possibilidades e elaborá-las em nível retórico e dialético requer apelo à formalidade da lógica, são esses fatos que não só não contrariam a teoria dos quatro discursos como ainda lhe oferecem uma fundamentação extra: de fato, a ciência do discurso só pode ser una e única, pois cada nível de discurso exige necessariamente os demais. Mas essa exigência não desfigura o propósito natural a cada tipo de discurso, o qual está dado em seu objetivo: um discurso "é lógico ou dialético, poético ou retórico, não em si mesmo e por sua mera construção interna [que, conforme argumentei, é de algum modo sempre mista], *mas pelo objetivo a que tende em seu conjunto*, pelo propósito humano que visa a realizar".[174]

Seria uma extravagância imaginar que o inventor da ideia de ciência como sistema, o filósofo que em tudo buscava a organicidade do saber, não concebesse o discurso humano como unitário e sistemicamente apreensível; sua própria teoria do conhecimento exige uma continuidade entre a modalidade poética de conhecimento e a modalidade analítica. Com Aristóteles, a ideia — a forma — não é apreendida à parte, como algo platonicamente acima (em sentido ontológico) do ente; é apreendida no ente, ainda que não se esgote nele, e sua notícia é primeiro dada não à razão discursiva normatizada pela formalidade lógica, e sim aos sentidos. São estes que vão ao mundo, que estão no mundo, e assim guardam as impressões deste.

174 ANP, p. 38, grifo do autor.

Guardam-na na memória — isto é, na imaginação ou "fantasia" (gr. *phantasia*). Esta não é um depósito caótico; é um agrupamento de formas, de imagens (gr. *eikoi*) alcançadas via síntese de semelhanças e diferenças, via analogização do próximo com o próximo e do distante com o distante. Só a partir desse ponto se pode falar em atividade racional discursiva, construtiva,[175] em sentido estrito. A partir das imagens mentais resgatáveis pela imaginação, a razão será capaz de ordenar espécies em gêneros, distinguindo propriedades e acidentes; e, a partir daí, poderá elaborar cadeias silogísticas rigorosas o suficiente para ser aceitas como medida de prova do conhecimento. O que se iniciou como uma multiplicidade de dados junto aos sentidos se tornou, num segundo momento, um grupo de imagens manipuláveis racionalmente; imagens que depois, em maior nível de abstração (isto é, de separação do primário e do secundário), permitem que a razão construtiva opere sem precisar fazer referência direta aos dados concretos inicialmente apreendidos. Vai-se, aí, do campo mais aberto de possibilidades do real presente ao sujeito até o campo mais restrito de imagens eideticamente esquematizadas com que a formalidade lógica trabalhará; como se vê,

> há uma perfeita homologia estrutural entre esta descrição aristotélica do processo cognitivo e a *teoria dos quatro discursos*. Não poderia mesmo ser de outro modo: se o indivíduo humano não chega ao conhecimento sem passar pela fantasia e pela simples apreensão, como poderia a coletividade — seja a *pólis*, seja o círculo menor dos estudiosos — chegar à certeza científica sem o concurso preliminar e sucessivo da imaginação poética, da vontade organizadora que se expressa na retórica e da triagem dialética empreendida pela discussão filosófica?[176]

175 Uma descrição mais completa da atividade construtiva da razão se encontra no Capítulo III, 13 e no Capítulo IV, 20.

176 ANP, pp. 42-3, grifo do autor.

Olavo chega a sugerir uma possível fonte, na experiência de Aristóteles, da qual teria surgido a ideia, ou pelo menos a princípio a forte impressão, de que as ciências do discurso deveriam formar um todo unitário. Observa que não seria de todo improvável que se ensinasse na Academia de Platão uma escala de saberes como a registrada na *República*.[177] Essa escala, subentendida em algumas passagens de outros diálogos, se baseia na conhecida distinção entre *doxa* e *episteme*. A primeira, modalidade inferior de conhecimento, teria duas faculdades: a *eikasia*, faculdade imaginativa que conhece *eikones* (imagens), e a *pistis*, faculdade de crer, de apreender *zoa* (seres vivos ou moventes); ao passo que a segunda, modalidade superior de conhecimento, teria por sua vez duas faculdades próprias: a *dianoia*, a faculdade de pensar e alcançar idealmente entidades matemáticas (*mathematika*), e a *noesis*, a faculdade de alcançar os princípios primeiros da existência (*arkhai*). O leitor provavelmente já se deu conta: Platão estabelece uma hierarquia de faculdades gnoseológicas e de seus respectivos objetos que antecipa, em parte, a hierarquia de credibilidade dos discursos em Aristóteles. Ao ordenar faculdades platônicas e discursos aristotélicos em escala ascendente de conhecimento certo e verdadeiro, Olavo sugere a associação de *eikasia* a discurso poético, de *pistis* a discurso retórico, de *dianoia* a discurso dialético e de *noesis* a discurso apodíctico, observando porém que os objetos respectivos das faculdades não correspondem aos objetos respectivos dos discursos, assim marcando a distância da filosofia de Aristóteles à de Platão:

> Se as imagens são o objeto do discurso poético, os entes vivos não são objetos do discurso retórico, mas do dialético, que segundo Aristóteles é o método próprio da física; os entes matemáticos, por sua vez, são para Aristóteles objetos de demonstração apodíctica, não de disputa dialética, e finalmente os *arkhai* ou princípios supremos não são, no sistema aristotélico, objetos de discurso nenhum, mas de conhecimento intuitivo autoevidente (ao qual se chega, é verdade, pela mediação da dialética).[178]

177 *A República*, 509d6-511e5.

178 ANP, p. 113.

Preservando, portanto, o esquema das modalidades platônicas de conhecimento, dá-lhes por outro lado Aristóteles um encaminhamento diverso que privilegia a unidade, gradação e autoimplicação entre os discursos. "Conservação e superação do platonismo são de fato, em todos os momentos do seu desenvolvimento, as constantes do esforço de Aristóteles".[179]

A teoria dos quatro discursos, se correta em si mesma, e até independentemente da interpretação que faz de Aristóteles — embora, no essencial, creio que mesmo nisso esteja correta, conforme a subseção (b) adiante —, não pode se esgotar em descrições da relação entre conhecimento e discurso; há de naturalmente, por força dessas descrições, sugerir também algo da maneira como o ser humano estrutura o mundo simbólico. O cerne das implicações da teoria para a compreensão da cultura em sentido amplo está no que Olavo denomina *princípio da sucessão dos discursos dominantes*. Essa filosofia da cultura — vale recordar: a primeira edição do pequeno livro que divulgou a teoria se chamava *Uma filosofia aristotélica da cultura* (1994) — de algum modo antropologiza a história, mas sem enquadrá-la num esquema enrijecido nem transformá-la em marcha inevitável rumo ao fim de alguma teleologia. Mais do que antropologizar a história, na verdade lhe dá feição biográfica, vendo-a se conformar à maneira do que seria o desenvolvimento psíquico de um ser humano no curso de sua vida — e nisso guarda algo da mesma ampla margem de imprevisibilidade que tem uma vida humana, ao mesmo tempo que guarda o que esta tem de mais ou menos inescapável em matéria de ordem racional. Se o discurso lógico-analítico não pode ser formulado senão como uma elaboração sobre o discurso dialético, o qual por sua vez requer previamente uma capacidade retórica de articulação de representações da realidade, afinal dependente, por sua vez, de

179 Ibid., p. 114.

uma matriz poética de expressão, então não é possível que historicamente o discurso apodíctico possa preceder o discurso poético. A infância da humanidade só se expressa por versos e metáforas; sua maturidade já será uma complexa elaboração sobre uma massa de possibilidades imaginativas depuradas ao nível retórico, dialético ou analítico. O princípio da sucessão dos discursos dominantes leva às últimas consequências essa percepção: caso se compreenda por autoridade "o fundamento implícito da credibilidade automática que o público concede ao discurso da classe dominante", então "cada um dos quatro discursos desfruta de autoridade durante um certo período da história, e *a ordem da sucessão dos discursos dominantes acompanha a escala da credibilidade crescente, do poético para o analítico*".[180]

Seria muito fácil argumentar que em praticamente qualquer momento da história há irrupção de qualquer tipo de discurso, a despeito de qual seja o dominante; e que, por isso, o princípio da sucessão seria no máximo uma banalidade simplificadora. Em plena era de difusão do discurso retórico na Grécia, surge Euclides com um sistema axiomático, exemplo acabado de discurso lógico-analítico. O século XIII, o grande século do aristotelismo e da ampla difusão do método dialético a estruturar as disputas acadêmicas e as sumas escolásticas, é também um século de grande difusão de poesia trovadoresca, de hinário mariano, de amor cortês em suma; século portanto no qual grande parte dos costumes é moldada antes numa esfera poética do que dialética. O século XIX, com todo o seu cientificismo, é pai no entanto de pelo menos três grandes teorias gerais de tudo que viriam a ser repetidamente denunciadas como não mais do que retórica tingida aqui e ali de ciência: o positivismo, o marxismo e o psicologismo. Incontáveis exemplos do gênero poderiam ser dados. E todos eles perderiam de vista o que

180 Ibid., p. 44, grifo meu.

há de fundamental no princípio da sucessão dos discursos dominantes: pouco importa que em quase toda época (pelo menos nas civilizações já mais diferenciadas, simbolicamente mais depuradas) as quatro modalidades de discurso possam estar socialmente bem difundidas e prestigiadas; o fator central, aqui, é que um discurso tende a ser representado socialmente como o portador por excelência de credibilidade, a ponto mesmo de a credibilidade dos demais discursos depender em alguma medida do prestígio daquele que é dominante. Sendo assim, as coisas, os três exemplos que dei, não só não vão contra o princípio da sucessão dos discursos, como na verdade o confirmam. Que o positivismo precisasse cobrar para si a autoridade da ciência, embora pouco tivesse de científico, mostra que um tipo de discurso retórico, dialético quando muito, cobrava para si a credibilidade do discurso lógico-analítico dominante a fim de assim ser apreciado de modo positivo. Que a poesia popular tenha sido uma das forças formadoras da civilização da chamada "Baixa Idade Média" — expressão cada vez mais em desuso —, em nada isso contraria o fato de que, no seio dessa sociedade, quando era necessário dirimir uma dúvida, a autoridade invocada fosse não a da poesia, mas a dos tratados teológicos, a das obras de Aristóteles, a dos Padres, a da Bíblia. E quem terá a cara de pau de afirmar que, na sociedade grega de então, um discurso como o de Euclides tinha a capacidade de influir diretamente sobre a massa reunida na ágora? Para essas ocasiões — ocasiões a longo prazo cruciais para o destino da *pólis* —, era decisivo o discurso que agisse diretamente sobre os afetos humanos; o discurso retórico, portanto.

Há aí um modelo de história cultural que poderá ser mais explicitamente observável nesta ou naquela civilização num dado momento, que poderá ser pontualmente até contrariado em algum pormenor numa dada circunstância, mas cujas balizas fundamentais não são jamais postas abaixo. Nenhuma civilização orientada por

mitos será capaz de descobrir algo tão complexo e diferenciado quanto o cálculo infinitesimal. Nenhuma sociedade afeita ao trato retórico dos problemas públicos reconhecerá maior utilidade social numa técnica que, como a dialética, requer que uma mesma alma suba acima das parcialidades contrárias e, em seu íntimo, busque o fundamento destas últimas, a fim de lhes aferir a validade. No momento em que se der maior credibilidade pública a uma operação dessa natureza, é porque já não se trata de uma sociedade na qual o discurso retórico é dominante; é por isso que a sociedade de fim do Império romano, com a oposição entre padres que anunciam o *kerigma* e filósofos helenizantes que apenas reproduzem o discurso de sua escola, teria de se transformar profundamente com a emergência de sujeitos estranhos que, tomando o *kerigma* e a filosofia helênica em seu íntimo, os harmonizassem numa síntese superior; com isso se iniciava uma sociedade cuja credibilidade máxima era atribuída justamente às pessoas capazes de realizar esse tipo de movimento em sua alma. Esse exemplo também serve para lançar luz sobre outro aspecto: "A cada transferência do eixo de prestígio, o discurso anterior não cai em desuso, mas muda de lugar, adquirindo novas funções, que acabam por produzir mudanças profundas em sua constituição interna".[181] Entre outros exemplos, Olavo cita o destino do discurso retórico na Idade Média, quando perde em credibilidade para o discurso dialético: torna-se objeto de pesquisa erudita, sistemática, sobretudo a partir da obra de Quintiliano; retira-se do púlpito social, recolhe-se em escolas, torna-se um meio de formação para o foro íntimo ou burocrático, por exemplo com a *ars dictaminis*, a arte de escrever cartas. O discurso dialético, por sua vez, vê-se acuado no século XIX; torna-se, para muitos — sobretudo a partir de Hegel —, a arma com que combater a entronização do discurso lógico-analítico, com que denunciá-lo como insuficiente para apreender as realidades humanas; de modo que justamente

181 ANP, p. 49.

o discurso dialético se torna o gênero de discurso próprio do que viriam a ser as ciências humanas,[182] que parecem ainda não ter deixado de disputar a autoridade das ciências da natureza ou exatas.

A teoria dos quatro discursos, em resumo, possui pelo menos quatro zonas de implicação: 1) é uma teoria unificadora do *corpus* aristotélico relativo a estudos do discurso e sua relação com o conhecimento; 2) é, justamente em razão desse primeiro item, uma teoria do conhecimento, descompactada e melhor articulada por Olavo de Carvalho; 3) é uma ferramenta pedagógica, pode-se dizer que uma orientação pedagógica diretora, ao trazer implícita a proposta de reprodução, no próprio processo de ensino e aprendizado, das etapas naturais do processo de conhecimento; 4) e é, tão polemicamente quanto no que tem de interpretação aristotélica, uma teoria da cultura, parcialmente apreciável sob a forma de uma filosofia da história.

(b)

Embora a defesa que Olavo faz de sua interpretação do *corpus* hermenêutico de Aristóteles seja, de fato, defensável, algumas objeções são imediatas:

(1) *Primeira objeção*: Aristóteles, pelo que se sabe, jamais escreveu nenhum tratado sobre o primeiro andar faltante (se é que falta mesmo) do edifício discursivo, o poético. Pelo menos não um tratado tal como o são explicitamente a *Retórica* e os *Tópicos* em relação aos respectivos tipos de discurso de que tratam. Será mesmo lícito tomar a *Poética* dessa maneira?

182 Sobre método dialético e sua aplicação nas ciências humanas, cf. Capítulo V, 25.

Possível resposta: Sim. Há elementos suficientes na *Poética* para supor que sua redação fosse de algum modo inspirada num contraste com outros tipos de discurso; não se limitaria, assim, a ser uma recensão acerca dos princípios compositivos orientadores das criações literárias correntes na Grécia, mas uma investigação do que essas criações representavam em matéria de estruturação e fins da palavra humana e do lugar dessa estruturação em teoria do conhecimento. O fato de Aristóteles comparar a poesia com a história e com a filosofia não do ponto de vista de sua composição, mas de sua finalidade, é eloquente. Que diga explicitamente que o ofício do poeta não é contar o que aconteceu, e sim o que poderia acontecer ("o possível segundo a verossimilhança e a necessidade"),[183] é coisa que indica ter o filósofo consciência de que, não se confundindo com o discurso apodíctico, tinha o poético no entanto uma função propedêutica em relação àquele — uma precedência do possivelmente dado sobre o já dado. Mais ainda, no coração da própria ideia de mimese está suposta a atenção ao verossímil somente enquanto coisa possível. Lemos que o poeta deve sempre preferir o "impossível" capaz de persuasão ao "possível" incapaz de convencimento, já que é verossímil que aconteçam coisas inverossímeis[184] — a escala do poeta, logo se vê, é uma escala de possibilidades. Além disso, Aristóteles diz claramente que a poesia é mais filosófica do que a história por tratar do universal; essa universalidade adviria do tratamento que ela dá ao que pode acontecer, ao que é tão só possível.[185] Universalidade dada no particularmente possível não parece o objeto natural da imaginação humana?

Olavo lembra o problema delicado acerca de onde Aristóteles situaria o processo de conversão de dados dos sentidos nas imagens ("fantasmas") com as quais depois se formam os conceitos das

183 *Poética*, 1451a.
184 Ibid., 1461b.
185 Ibid., 1451b.

espécies, para apontar na direção da *Poética* como texto indicador da ponte de um âmbito de experiência ao outro. "Nos escritos de Aristóteles que chegaram até nós, essa parte do método não existe. Mas existem menções a essa questão na *Poética*", a qual portanto indicaria a fonte dos dados com que a psique lidaria ao nível da fantasia, tal como esta é estudada em *Sobre a alma*:

> A poesia, segundo Aristóteles, age sobre o *corpo* humano, através do som e da imagem (no teatro), e, mostrando verdades universais nas ações de personagens individuais, funciona de maneira exatamente análoga à fantasia, em que a imagem de um corpo no espaço pode representar não um ser singular, mas a sua espécie, fazendo a ponte entre perceber e pensar. Logo, a Poética corresponde, na esfera do método — isto é, das ciências do discurso —, ao "primeiro andar", à conexão entre os dados dos sentidos e o universo do discurso. A poesia é a ponte entre "mundo" e "discurso".[186]

(II) *Segunda objeção*: a *Poética*, conforme Aristóteles diz repetidamente, trata do "verossímil" e do "possível"; o possível, como tal, só pode ser objeto de obras poéticas caso se apresente sob a forma do verossímil. Logo, dizer que o discurso poético trata do possível, e não do verossímil, é só uma tergiversação que prefere indiferentemente um termo ao outro, apenas para fazer com que o texto aristotélico se adeque à teoria pretendida.

Possível resposta: só uma leitura pueril, que não coordene todos os escritos sobre discurso e método em Aristóteles, poderia incorrer nessa confusão. A retórica trata do "credível" e do que "parece ser credível".[187] Seu objeto — e sua distância em relação ao objeto da poética — se torna ainda mais claro diante da afirmação que abre o texto da *Retórica*: a retórica é o outro lado, a "outra face", da dialética.[188] Esta última lida com silogismos verdadeiros e silogismos falsos,

186 ANP, p. 105.
187 *Retórica*, 1355b.
188 Ibid., 1354a.

ao passo que aquela lida com entimemas, silogismos imperfeitamente construídos que serão julgados não em virtude de sua perfeição formal, mas de sua capacidade de mover o ânimo do público.[189] Nada disso é preocupação do discurso poético, já que para ele o credível e o só aparentemente credível são tratados igualmente como possibilidades, e não a partir de sua credibilidade e capacidade de convencimento. O discurso poético narra mitos, isto é, unidades de ação, conjuntos causais de dados ordenados.[190] Unidade do mito e expressão verossímil como simples possibilidade são os elementos próprios do discurso poético. A narração é só uma parte do discurso retórico,[191] e o possível lhe interessa apenas como já realizado (no discurso jurídico), como recomendável (no discurso deliberativo) ou como tendente à atemporalidade ou ao presente (no discurso epidíctico),[192] e nunca como algo tão só possível. Este só pode ser mesmo objeto do discurso poético.

(III) *Terceira objeção*: a descrição que Aristóteles faz da retórica se ocupa menos de sua função cognitiva ou discursiva *per se* e mais com sua função social. Logo, seria uma superinterpretação falar em discurso retórico como parte do edifício gnoseológico aristotélico.

Possível resposta: Não é bem assim. De fato, quase toda a *Retórica* trata desse uso da linguagem como instrumento prático. Detém-se nos meios de persuasão (caráter do orador, emoções e argumentos), nas três espécies de discurso (judicial, deliberativo e epidíctico) e em alguns de seus *topoi* (Livro I); averigua o papel que as paixões desempenham quanto à eficácia da persuasão, mas sem descurar da estrutura lógica do raciocínio retórico (Livro II); e estuda as partes em que o discurso tende a se dividir (proêmio, narração, prova e epílogo) e do que é próprio a cada uma (Livro III). Ao estruturar

189 Ibid., 1356a.

190 *Poética*, 1450b.

191 *Retórica*, 1416b-1417a.

192 Ibid., 1358b.

sua exposição, Aristóteles sempre estabelece um paralelo entre a retórica e a dialética, por um lado, e a retórica e a analítica, por outro. Principalmente ao enfatizar que o convencimento não se baseia na veracidade dos argumentos, desse modo delimitando uma diferença entre o que é matéria exclusiva da dialética e da analítica. Chega mesmo, de modo oblíquo, a vislumbrar relacionamentos entre a retórica e a poética no que diz respeito ao uso das paixões. Há passagens bastante significativas. Como quando, por exemplo, se afirma que a retórica nasce ao seu modo da dialética, mas se imiscui de um saber das coisas práticas que é próprio da política;[193] o que significa dizer: está presente sim, na retórica, um grau manifesto de conhecimento possível da realidade, o que de pronto lhe dá algum lugar no quadro gnoseológico de Aristóteles. Ou como quando se afirma, no mesmo sentido, que a retórica tem algo de ciência política e de ciência analítica, por um lado, e assemelha-se à dialética e à sofística, por outro;[194] o que significa dizer: possui elementos capazes de máxima apodicticidade, mas pode recair na falsificação dessa apodicticidade, isto é, na sofística, já que importa apenas o parecer credível.[195] A arte do parecer credível requer necessariamente algum grau de apreensão e comunicação do real. É uma técnica que combina diferentes ciências em vista de um propósito persuasivo, sem nunca se reduzir a nenhuma delas.

193 Ibid., 1356a.

194 Ibid., 1359b.

195 Já estava respondida de modo claro no texto aristotélico a seguinte contestação (parcial, é verdade) que o ensaísta português João Seabra Botelho faz à tese de Olavo: "Julgo que a sofística não está suficientemente mencionada no contexto dos 'quatro discursos'; compreende-se que traria algum desconforto a introdução de um 'quinto discurso', ou de uma possível versão deformada ou sombria de um, ou mais, dos quatro discursos; mas, seja como for, a questão da sofística é demasiado relevante, na filosofia em geral, na filosofia grega em particular, e na própria obra de Aristóteles, nomeadamente no seu aspecto ético, para não merecer mais que [...] breve referência". *Leonardo* (on-line), 10 maio 2009 (reprodução disponível em: http://www.olavodecarvalho.org/textos/090513aristoteles.html). A sofística não pode ser um quinto discurso porque não é regida por critérios especiais que a delimitem; apenas se estrutura como uma modalidade deficiente de analítica, sob esse aspecto podendo comparecer até no discurso retórico.

(IV) *Quarta objeção*: Em parte alguma Aristóteles afirma que a dialética é preliminar à analítica. Chega, ao contrário, a isolar o discurso analítico como o único capaz de cientificidade, de apodicticidade.

Possível resposta: É verdade, mas Aristóteles afirma que é no método dialético que residem as condições de cientificidade. Ele é um meio de descoberta:

> Ora, segundo Aristóteles as premissas de base só podem vir de uma de duas origens: ou da experiência sensível ou da imediata intuição dos primeiros princípios universais (princípios lógicos e ontológicos). Nenhuma dessas fontes nos dá, no entanto, o conhecimento dos princípios *específicos* de um determinado campo de conhecimentos (da zoologia e da ética, por exemplo). Só há conhecimento imediato do dado particular sensível, por um lado, dos princípios universais, de outro: o maximamente pequeno e o maximamente grande, por assim dizer. Tudo o que está na zona intermediária, e que compõe nada menos que o território inteiro do conhecimento científico tal como hoje o compreendemos, requer uma abordagem *mediata*, um *meio* de acesso. Esse meio é, precisamente, o confronto racional das hipóteses, de modo a ir eliminando primeiro as autocontraditórias, depois as que negam os fatos, depois as improváveis, até que, de depuração em depuração, se chegue a intuir, como que em filigrana no fundo da rede de distinções, o princípio buscado.[196]

Só a partir desse ponto, só depois de ter encontrado um princípio — um princípio causal, nas ciências da natureza —, é que começa o trabalho de prova (secundário em relação ao trabalho de descoberta), próprio da lógica. Se não houvesse materiais sobre os quais operar, o discurso analítico nada produziria. E se, como diz Aristóteles nos *Primeiros analíticos*, é preciso à atividade lógica que primeiro se estabeleçam o "assunto", a "definição" e as "propriedades da coisa",[197] é justamente por situar como exercício prévio a ela o desta *logica inventionis* que é a dialética. Daí o comentário de Émile Boutroux:

196 ICDS, pp. 56-7, grifo do autor.

197 *Analíticos anteriores*, 43b 1-4.

> "O papel da dialética é considerável: ela é o único modo de raciocínio possível em matérias que não comportam definições necessárias. E, na investigação das próprias verdades necessárias, ela é o preliminar indispensável da demonstração".[198]

(V) *Quinta objeção*: o discurso apodíctico não é apenas um entre outros, mas a própria forma de racionalidade de qualquer discurso. Não pode portanto ser tomado como apenas mais um dos tipos de discurso disponíveis; ele é o discurso ideal.

Possível resposta: já a enunciei; conferir mais acima, quando trato da inevitável mistura entre os quatro tipos de discurso, em especial de como a formalidade lógica permanece sempre um quadro de referência.

(c)

Resta agora observar um fato surpreendente: a interpretação que Olavo de Carvalho faz da obra de Aristóteles retoma e consuma, por outras vias, a intuição da unidade das ciências do discurso tal como preservada no Oriente, em especial na tradição de comentários à *Poética* em línguas siríaca e árabe. Quando divulgou em livro pela primeira vez sua teoria, em 1994, Olavo afirmou conhecer apenas dois casos de autores que, de algum modo, defenderam uma

198 Émile Boutroux, citado por Olavo de Carvalho. ICDS, p. 58. A grande valorização que Olavo dá à dialética em relação ao discurso analítico é devedora, como ele próprio reconhece, dos estudos de Éric Weil e de Jean-Paul Dumont: "Partindo dessas bases, minha tese mostra, de maneira muito mais radical do que em Weil e Dumont, a unidade profunda da inspiração que preside a toda a obra aristotélica. Ela corta caminho, definitivamente, a toda tentativa de fazer do aristotelismo um instrumento a serviço de um dualismo trágico, de um materialismo ou de um neoplatonismo matematizante. Ela leva às últimas consequências a tese aristotélica da unidade do saber, mostrando que essa unidade não pode realizar-se inteiramente no nível do discurso, mas requer a inserção do discurso no mundo sensível, na vida biológica e no contexto social. O discurso, para Aristóteles, não forma um mundo separado, mas faz parte do esforço natural, 'biológico', do ente vivo para elevar-se à concepção do universal que o inclui". ANP, pp. 105-6.

interpretação similar à sua. Um seria Avicena, o qual, na obra *Kitāb al-Najāt* ("Livro da Salvação"), teria afirmado com todas as letras a unidade das quatros ciências do discurso sob o nome geral de "lógica". "Segundo o barão Carra de Vaux, isso 'mostra quanto era vasta a ideia que ele fazia desta arte', em cujo objeto fizera entrar 'o estudo de todos os diversos graus de persuasão, desde a demonstração rigorosa até a sugestão poética'". Olavo diz ainda: "Avicena [...] afirma explicitamente que a *Lógica* aristotélica, ou *Organon*, se divide em poética, retórica, dialética e lógica propriamente dita, além da sofística. Notem bem: ele diz que a *Poética* e a *Retórica* fazem parte do *Organon* tanto quanto os *Tópicos*, as *Analíticas* etc.". O outro autor seria Tomás de Aquino. Em seus comentários aos *Analíticos posteriores*, teria se referido aos "quatro graus da lógica"; Olavo chega a supor que ele tenha obtido conhecimento dessa unidade por meio de Avicena, unidade que, no entanto, teria apreendido um tanto mal, pois lhe atribui "o sentido unilateral de uma hierarquia descendente que vai do mais certo (analítico) ao mais incerto (poético)", de modo que dá a entender "que, da Tópica 'para baixo', estamos lidando apenas com progressivas formas do erro ou pelo menos do conhecimento deficiente"; como é óbvio, segundo o que já expus, isso contraria a teoria dos quatro discursos, na medida em que esta defende não haver "propriamente uma hierarquia de valor entre os quatro argumentos, mas sim uma diferença de funções articuladas entre si e todas igualmente necessárias à perfeição do conhecimento". Como é certo que Santo Tomás não teve acesso direto à *Poética*, Olavo não deixa de notar que "é um feito admirável do Aquinatense o haver percebido a unidade das quatro ciências lógicas, raciocinando, como o fez, desde fontes de segunda mão".[199]

199 ANP, pp. 25-6, n. 2; p. 71. A fonte que dá para citação de Carra de Vaux é esta: *Avicenne*. Paris: Alcan, 1990. A fonte tomista que Olavo refere é *Expositio Posteriorum*, I, 1.I, n. 1-n. 6. Em especial no parágrafo n. 6, Santo Tomás ordena os livros do *Organon* de acordo com o objeto de que tratam na disciplina geral da Lógica. Do "*iudicium certum*" se ocuparia a ciência "*analytica*", também chamada "*resolutoria*". Os *Analíticos anteriores*, aí, tratariam "*de syllogismo simpliciter*"; os *posteriores*, "*de syllogismo demonstrativo*". Em seguida viria a parte da lógica chamada "*inventiva*", a qual nem sempre descobre (conhece) com inteira certeza, às vezes alcançando-a mais, às vezes menos ("*secundum quod magis et minus ad perfectam certitudinem acceditur*"). Não se faria com ela ciência, mas se alcançaria crença ou opinião em razão da "probabilidade das proposições" ("*non fiat scientia, fit tamen fides vel opinio propter probabilitatem propositionum*"). Esse "silogismo dialético" se articularia a partir do "provável", e dele trataria Aristóteles no livro dos *Tópicos*. Num terceiro passo, viria o tratamento daquilo acerca do que não se alcança formar opinião, mas apenas uma visão equivocada, indigna de confiança ("*suspicio*"); seria objeto da retórica. Em quarto lugar, no terreno do que pode ser só imaginado, suposto ("*existimatio*"), estaria o objeto da poética, depois do qual, em quinto e último lugar, compareceria o objeto da sofística, a qual, nesse passo, não recebe maior comentário de Santo Tomás.

Cerca de dois anos depois da primeira edição de seu livro, Olavo de Carvalho comentaria ter chegado ao seu conhecimento "um estudo da erudita canadense Deborah L. Black, que continha um apelo a investigações nesse sentido" — no sentido da existência de uma ciência do discurso unificada em Aristóteles; diz ainda que

> as investigações sugeridas pela prof.ª Black já estavam prontas e realizadas nesta parte obscura do mundo desde pelo menos 1987, sendo algumas delas reproduzidas no pequeno volume que a SBPC recebera com afetações de desdém e risinho de incredulidade caipira. Deste modo, enquanto a canadense era premiada [ao ter suas pesquisas prestigiadas numa publicação da UNESCO] por ter feito o começo do serviço, o brasileiro era castigado por ter feito antecipadamente o serviço inteiro.[200]

200 "Memórias de um esquisitão, ou: o estado de coisas", IC1, p. 565. Olavo se refere a um curioso episódio: tendo, quase um ano antes de sua publicação em livro, remetido à revista *Ciência Hoje* da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) o texto de *Uma filosofia aristotélica da cultura* para avaliação e possível publicação, recebeu em resposta — quando chegavam da gráfica os exemplares do livro, que se sentira já livre para publicar por outros meios em razão do silêncio da SBPC — o aviso de que seu trabalho fora rejeitado, acompanhado da inacreditável sugestão de que, "sendo um trabalho *sobre educação em Odontologia* [...], encontraria melhor acolhida numa revista especializada" (ANP, p. 120, grifo do autor). Escreve então Olavo à instituição; comunica desconhecer qualquer "interesse dentário" nas especulações que dividia com Aristóteles e questiona se o trabalho havia sido de fato lido, embora assevere que já não importava — o livro estava impresso. Dias depois, a editora da revista lhe envia uma carta. Uma datilógrafa era culpada pelo deslize da ontologia à odontologia; e uma vergonhosa "avaliação crítica" de duas páginas coalhadas de erros (de português à incompreensão grave dos textos de Aristóteles) esclarecia afinal os motivos de recusa. O caso foi parar na capa do jornal *O Globo*, causando grande constrangimento a uma das principais instituições científicas do país. O comentário de Olavo à "Avaliação crítica" originou o suplemento "Aristóteles no dentista. Polêmica entre o autor e a SBPC" (cf. ANP, pp. 117-61), cuja primeira parte, "*De re aristotelica opiniones abominandae*, ou: miados de um gato morto", inclui alguns desenvolvimentos importantes, ainda que só *in nuce*, da teoria dos quatro discursos.

Passa-se mais um ano — é 1997, portanto —, quando Olavo faz outro registro importante: fala da "alegria inesperada de ver minhas conclusões confirmadas, por métodos muito diversos, nos estudos, ambos igualmente notáveis, de Deborah L. Black e Salim Kemal sobre o 'silogismo imaginativo' no aristotelismo árabe".[201]

De lá para cá, essas pesquisas não cessaram de ser confirmadas e ampliadas, a ponto de constituírem hoje um nicho importante, ainda que de modesta divulgação, dos estudos sobre filosofia clássica e sua recepção no Oriente do período que vai da Antiguidade tardia à constituição de uma tradição filosófica árabe.

Um artigo relativamente recente de Alberto Rigolio, professor do departamento de estudos clássicos e filosofia antiga da Universidade de Durham, trata da visão oriental da unidade das ciências do discurso em Aristóteles em sua própria gênese: de como traduções siríacas da *Poética* eram realizadas e comentadas segundo uma concepção de método e linguagem — que remontaria, talvez, a uma cadeia de discipulado que iria dar no próprio Aristóteles — estruturalmente próxima à defendida por Olavo de Carvalho na teoria dos quatro discursos.

Manuscritos siríacos do século VI, que conservam sistematizações do ensino aristotélico oriundos de Alexandria, apresentavam os livros da *Poética* e da *Retórica* como parte do *Organon*. Como é óbvio, isso contraria frontalmente a ordenação dos escritos de Aristóteles proposta e tornada canônica por Andrônico de Rodes (século I a.C.). Expelidos do conjunto das obras sobre linguagem e lógica — as obras "introdutórias" — que integram o *Organon*, sobrou para os tratados de poética e retórica o infausto destino de se juntar às obras que versam disciplinas práticas ou *poiêticas*. Se, a

201 "Os mais excluídos dos excluídos", FPB, p. 101. Os estudos em questão são estes: Deborah L. Black, "Le 'syllogisme imaginatif' dans la philosophie arabe: contribution médiévale à l'étude philosophique de la métaphore". In: M. A. Sinaceur (Org.), *Penser avec Aristote*. Toulouse: Ères-Unesco, 1991; Salim Kemal, "Aristotle's Poetics in Avicenna's Commentary". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, VIII: 1990, pp. 173-210.

somar-se com esse fato, lembramos que a *Poética* desaparece quase integralmente do Ocidente, só vindo a reaparecer no Renascimento, e que a *Retórica* era obra lida quase só para o ensino das letras e como preâmbulo ao exercício do Direito e da pregação religiosa, entenderemos como uma circunstância filológica conjugada a uma longa história de mal-entendidos varreu de vista a unidade potencial da ciência do discurso em Aristóteles.[202] Mas, como disse, o mesmo não ocorreu no Oriente. Aquele modelo siríaco informou diretamente a pedagogia e os manuais elaborados por filósofos árabes, sobretudo os que viviam no entorno cultural de Bagdá. De acordo com essa pedagogia, mais ou menos à maneira como o trivium e o quadrivium entre os escolásticos tinha de preceder os estudos propriamente filosóficos, o aspirante a filósofo precisava primeiro, depois de ter adquirido domínio das letras e dos preceitos fundamentais do islamismo, treinar sua mente em lógica. O *Organon* era tratado como uma propedêutica à filosofia; e o curioso: nesse preâmbulo filosófico, eles faziam entrar, depois dos tratados *Das categorias*, *Da interpretação*, dos *Analíticos anteriores* e *posteriores*, dos *Tópicos* e das *Refutações sofísticas*, justamente os livros da *Poética* e da *Retórica*. Dito de modo reto e radical: o Oriente tinha uma ideia totalmente diversa do que era a unidade das ciências do discurso, a ponto tal que seu *Organon* diferia daquele a que, numa universidade europeia, Santo Alberto ou Santo Tomás tinham acesso. A razão é que o esforço de tradução da *Poética* para o árabe não era orientado por um interesse na tragédia grega, e sim na lógica aristotélica.[203]

Um dos primeiros difusores do pensamento de Aristóteles num ambiente filosófico muçulmano — tradutor, não por acaso, da *Poética* — foi Abu-Bisr Matta (870-940 d.C.). Já ele propunha a inclusão da poética e da retórica nos estudos de lógica. Essa inclusão levava a

202 ANB, pp. 30-2.

203 Alberto Rigolio, "Aristotle's 'Poetics' in Syriac and Arabic translations: readings of tragedy", *Khristianskii Vostok*, 6 (2013), pp. 146-7.

afirmações interessantíssimas, entre as quais a de que existe, de pleno direito, nada menos do que um tipo de *silogismo poético*, que interessou muito a um discípulo seu, aliás bem mais famoso do que o mestre, Al-Farabi (872-950 d.C.). Segundo ele, existe o silogismo que parte de premissas absolutamente verdadeiras; é o silogismo lógico. Existe o silogismo que parte de premissas absolutamente falsas; é o silogismo poético. E existe o silogismo que parte de premissas que não são nem inteiramente verdadeiras nem inteiramente falsas, cuja credibilidade é portanto disputada; nesse caso, trata-se de silogismo dialético, silogismo retórico ou silogismo sofístico, três graus descendentes de formalidade veritativa, os quais se ligam à menor ou maior certeza das premissas.[204] Grosso modo, como se vê, há perfeita continuidade entre o discurso analítico e o discurso retórico, entre os quais uma faixa intermediária, tríplice, acolhe os diferentes matizes de verdade discursiva. As diferenças em relação ao esquema de Olavo, aí, são duas. Uma é que, em vez de compreender a sofística como uma contraparte da analítica — como em geral se fazia na Antiguidade e ainda hoje se faz —, Al Farabi a toma como discurso à parte, localizando-a imediatamente acima do silogismo poético. A outra diferença é que os graus de discurso são para o filósofo árabe graus de verdade, ao passo que Olavo tem o cuidado de notar que são, do ponto de vista aristotélico, graus de credibilidade, isto é, graus de apreensão do real, e não diferentes modos de apreensão deste, um modo dirigindo-se ao verdadeiro, outro ao falso, outros a alguma zona intermédia.

Olavo insuflou nova filosofia numa doutrina aristotélica cuja memória foi preservada apenas na Alexandria do século II, na Bagdá do século X e numas poucas páginas de um doutor da Igreja do século XIII. Há duas ou três décadas, filólogos e historiadores da filosofia correm atrás do prejuízo.

204 Ibid., p. 148.

9. Narrativa divina e descrição humana

Os quatro discursos não possuem uma forma acabada imposta pela própria natureza de seu respectivo grau de credibilidade. Eles são modos de atualizar uma mesma e única potência, ao passo que são variadas as formas em que historicamente vêm à existência. Essas formas correspondem àquilo que chamamos de gêneros literários.

Os quatro polos orientadores do uso da linguagem são o que são pelas necessidades internas ao próprio conceito de discurso como transcurso do acreditado ao acreditável e pelas contingências subjetivas do sujeito envolvido numa dada operação discursiva. Portanto, não surgem de convenção, nada têm de artificial em sua divisão, antes naturalmente se impõem em razão da própria constituição gnoseológica da esquemática humana. Quando vêm à existência, como *este* discurso ou *aquele* discurso, como um tratado ou um romance, como um poema ou uma crônica histórica, eles têm de se conformar, como tudo o mais que existe, às circunstâncias metafísicas que condicionam a existência dos entes. E, nisso, tampouco se mostram meramente convencionais. "Os gêneros literários nem existem 'em si mesmos', como substâncias no sentido escolástico do tempo, nem são generalizações *a posteriori* obtidas de semelhanças mais ou menos fortuitas entre obras individuais, nem são regras ditadas pelo gosto arbitrário de uma época. São esquemas de possibilidades da organização dos textos".[205] Enquanto "diferenças extremas entre as várias possibilidades da estruturação literária",[206] eles "existem antes e independentemente de que alguém faça o que quer que seja":

205 "Os gêneros literários: seus fundamentos metafísicos", DS, p. 137, grifo do autor.
206 Ibid., p. 137.

> Para que uma possibilidade exista, basta que não seja impossível[,] [...] basta que ele [um esquema de possibilidades] continue suficientemente distinguível de outros esquemas; porque o modo de existência de um esquema de possibilidades consiste apenas em ser um padrão suficientemente claro de diferenciação entre umas possibilidades e outras possibilidades; e, enquanto esta diferença existe, o esquema existe.
>
> Se é assim, os gêneros são indestrutíveis, por mais obras mistas que se escrevam e por mais difícil que se torne, na prática, distingui-los no meio das misturas. Somente a absoluta impossibilidade — teórica e não apenas prática — de distingui-los é que autorizaria então a falar de "inexistência de gêneros".[207]

São basicamente três as circunstâncias metafísicas condicionantes dos gêneros: o tempo, o espaço e o número ou quantidade. Nada do que nos chega escapa a elas. Todo ente possui um enquadramento espacial. Assim como tampouco nada do que nossos sentidos apreendem pode se encontrar fora do tempo — ou não seria objeto de apreensão dos sentidos. Esse modo de se enquadrar em tempo e espaço é dado mediante uma fórmula específica, individualíssima, do conformar-se do ente às condições de existência — o que é a terceira condição que designamos por número, a fórmula ordenadora, matematicamente apreciável em suas proporções, pela qual algo vem à existência. Essas três condições vão ao próprio cerne de nossas construções linguísticas:

> Desde a distinção de base entre o nome (simultaneidade) e o verbo (sucessão) até os menores detalhes do sistema de flexões, tudo se reporta a combinação e complicações obtidas com base nesses três princípios. Do mesmo modo, quando o homem começou a colocar seus pensamentos por escrito, as modalidades em que podia fazê-lo tinham de diferenciar-se conforme as três condições da existência corporal.[208]

207 Ibidem, p. 139. Essas observações pressupõem uma metafísica da "possibilidade universal", expressão cunhada por René Guénon a que Olavo dá sentido um tanto diverso; cf. COF 289 (24.6.2017). Exponho o pensamento de Olavo a respeito no Capítulo IV, 22.

208 Ibid., p. 145.

Da possibilidade universal à possibilidade existencialmente determinada dos entes há uma descensão da plena simultaneidade à máxima descontinuidade e dispersão. O número diz respeito a uma síntese entre um plano e outro; a um conformar-se (ou melhor: *coformar-se*) da possibilidade, a uma imbricação sintética entre o que pode ser e o que efetivamente se tornou ser, coisa que encontra padrões de expressão no âmbito literário: "A distinção entre o verso e a prosa reflete, ao nível do microcosmo literário humano, a condição 'número', ou quantidade", pois "a distinção entre verso e prosa é apenas uma distinção entre as duas formas mais gerais da quantidade: a quantidade contínua e a quantidade descontínua".[209] Olavo sugere para os versos a imagem de "gotas de chuva, que pingam repetidamente", isto é, descontinuamente, e para a prosa a imagem de "um rio que corre sem interrupções", continuamente. "Essa distinção reflete, portanto, os princípios da continuidade essencial e da descontinuidade existencial entre infinito e finito".[210] Passa ao largo da distinção imprecisa e usual da prosa como habitat do "denotativo" e do verso como habitat do "conotativo", a qual é só um modo oblíquo de referir a distinção entre contínuo e descontínuo; o modo denotativo designa uma referência na qual há maior continuidade entre a expressão e o sentido usual do léxico, ao passo que o modo conotativo designa uma referência na qual há maior descontinuidade entre expressão e sentido usual. Mas, como há necessariamente gradações entre conotação e denotação, assim como entre continuidade e descontinuidade, só se pode estabelecer uma tipologia a partir dos polos de orientação mais fundamentais — isto é, justamente aqueles estabelecidos pelo número: a prosa e o verso. Assim, "o contínuo, quer conotativo, quer denotativo, é prosa; e o descontínuo, quer conotativo, quer denotativo, é verso, 'poético' ou não".[211]

209 Ibid., p. 146.

210 Ibid., p. 147.

211 Ibid., p. 149.

Essa simples distinção não nos permitiria partir para uma caracterização exata dos gêneros literários. É que nada existe simplesmente como número, embora o número abranja tempo e espaço. Isso não é difícil perceber. Qualquer forma, qualquer equilíbrio de proporcionalidades, qualquer elemento particularíssimo é dado por tempo no espaço e por espaço no tempo; ou: é dado por tempo mediante espaço e por espaço mediante tempo. A proporcionalidade dessa conjugação, desse *mediante*, é, como eu já disse, o número; e dizê-lo de novo, sob o presente ponto de vista, torna evidente que o número não pode se esgotar em tempo ou em espaço; necessita de algum modo abrangê-los sob a forma de uma resolução existencial, de um arrematar do ser, de um encapsulamento de um *isto* ou de um *aquilo* concretamente dados. Se prosa e verso advêm diretamente da noção de número, só podem ser formas abstratas e muito gerais de conformação da expressão humana; como de fato o são a prosa e o verso. É preciso que subdivisões mais precisas, que determinações ulteriores se interponham. Essa interposição, diz Olavo, é operada justamente mediante tempo e espaço. Agora, passamos da prosa tão só prosa, gênero contínuo de número, à prosa mediante espaço e à prosa mediante tempo; da mesma forma que passamos do verso tão só verso, gênero descontínuo de número, ao verso mediante espaço e ao verso mediante tempo:

> Os gêneros, como dizíamos, são corpos de possibilidades de composição da matéria literária, e estes corpos se diferenciam entre si conforme reflitam, em sua estrutura interna, as outras duas grandes dimensões da existência corporal: o tempo e o espaço. Daí a primeira grande divisão dos gêneros: o modo temporal ou sucessivo se expressa nos gêneros narrativos, e o modo espacial, ou simultâneo, nos gêneros expositivos. As subdivisões internas de cada um destes gêneros — ou, se quiserem, suas espécies — vão definir-se, portanto, segundo as várias modalidades de tempo e de espaço, modalidades estas que, por sua vez, se diferenciam pelo número: contínuo e descontínuo. Tempo contínuo (ou intérmino), tempo descontínuo (ou terminado): tal é o critério de diferenciação entre os gêneros narrativos.

> Espaço contínuo (ou totalidade abrangente), espaço descontínuo (ou subdividido em lugares distintos): tal é o critério de distinção dos gêneros expositivos.[212]

Assim como toda percepção de tempo comporta alguma espacialidade e toda percepção de espaço comporta alguma temporalidade, também os gêneros serão sempre em alguma medida espaçotemporais, isto é, mistos, mas em geral com tendência maior seja para a temporalidade (narrativa) seja para a espacialidade (exposição).[213] Assim, "do mesmo modo que não existe nenhuma 'narrativa pura', não existe 'exposição pura', porque a exposição oral ou escrita de uma ideia, mesmo quando esteja intuída em modo totalmente simultâneo, demanda seu desdobramento sucessivo nas formas do raciocínio e da fala".[214] E toda narrativa, por mais pura que se pretenda, sempre será marcada por elementos unitários cuja identidade depende de sua plena simultaneidade em relação a si próprios, isto é, de sua substancialidade, de seu aspecto lógico dado em si mesmos, e não em relação a outrem numa cadeia de sucessão cronológica. O tempo está para a sucessão causal entre elementos assim como o espaço está para seu ordenamento lógico. As espécies dos gêneros só poderão se organizar conforme a continuidade e a descontinuidade do número se apliquem àquela sucessão causal ou a esse ordenamento lógico, portanto.

No primeiro caso, a narrativa terá de expressar as continuidades possíveis à temporalidade (que de modo algum alcança a

212 Ibid., p. 152.

213 Ibid., p. 155: "A eventual interferência de elementos expositivos ou espaciais — como acontece, por exemplo, na descrição de cenários, nos perfis dos caracteres, ou mesmo nos pequenos ensaios filosóficos que autores como Tolstói e Dostoiévski enxertam em seus romances — não tira em nada o caráter narrativo da obra; sua presença se explica, em última instância, pelo fato de que não existe para o homem outra maneira de perceber e representar o tempo senão pela referência a um quadro espacial e a um deslocamento qualquer dentro dele, como pode percebê-lo, aliás, qualquer um que seja proprietário de um relógio. A rigor, não existe 'narração pura', feita unicamente de sucessividade, sem referência alguma ao espaço e ao simultâneo. O tempo é o tempo e o espaço é o espaço, mas o homem é o homem, e nele essas duas dimensões se cruzam, articuladas pelo número ou ordem".

214 Ibid.

simultaneidade plena que se identifica com a eternidade) ou às suas descontinuidades. Chega-se assim à distinção entre narrativas que lidam com o já dado, o terminado, o descontinuado (sob esse aspecto uma descontinuidade máxima), e narrativas que lidam com o já dado mas ainda possível, o recuperável, o reatualizável (sob esse aspecto uma continuidade potencial máxima). É enfim a distinção entre narrativa histórica e narrativa ficcional. Olavo ilustra sua diferença mencionando a narrativa da morte de Luís XV por Carlyle e a narrativa da morte de Cristo nos Evangelhos. No primeiro caso, fala-se de algo que aconteceu e que não se supõe que vá voltar a acontecer. No segundo, muito pelo contrário, está em jogo a "reatualização ritual" da morte de Cristo "na alma do cristão": "Ora, a morte de Cristo foi um fato histórico tanto quanto a morte de Luís XV; a diferença é que o evangelista fala dela enquanto símbolo, enquanto arquétipo repetível, e Carlyle fala apenas de um fato passado". Uma morte como a de Desdêmona, por outro lado, não é fato, não aconteceu nunca, a não ser na mente de quem assiste à peça. Mas, como algo reatualizável, aproxima-se mais da narrativa da morte de Cristo do que da narrativa da morte de Luís XV. Distinguem-se assim as narrativas fáticas das narrativas simbólicas.[215]

"A narrativa fática abrange [...] todos os fatos que, pertencendo à ordem da temporalidade e da irreversibilidade, são narrados enquanto tais. Isto inclui as obras de testemunho, de crônica e de memórias, bem como as obras de história propriamente dita".[216] Sua divisão, sua especificação, dependerá da interferência de um elemento espacial, expositivo (por isso eu falava, parágrafos atrás, em tempo mediante espaço e espaço mediante tempo), dado pelo "ponto de vista do narrador": pode ser que ele, inserido, fale a partir de seu próprio testemunho (aí temos as obras memorialísticas), pode ser que ele, retirado, fale a partir dos testemunhos de outros (aí, as obras

215 Ibid., p. 160.

216 Ibid., pp. 160-1.

historiográficas em sentido estrito, nas quais pode, é claro, também entrar o testemunho do próprio historiador).

Também irão se dividir e subdividir as espécies narrativas simbólicas:

> As espécies narrativas simbólicas dividem-se também segundo o contínuo e o descontínuo, o terminado e o interminado. A espécie interminada é o teatro, que, embora narrando uma ação metaforicamente colocada no passado, a reproduz no presente, pelo desempenho dos atores no palco. A modalidade terminada é o que chamamos de épica, ou narrativa propriamente dita (mito, lenda, romance etc.), que não reproduz a ação no presente, mas simplesmente a evoca ou narra como passado.[217]

O interminado, objeto do teatro, também pode se subdividir mediante sua tendência mais ao terminado ou ao interminado. Num caso há remissão ao *factum*, ênfase no fatalmente dado, cujo peso de irreversibilidade acaba por estruturar o próprio andamento da obra e suas consequências manifestadas no presente; obviamente, trata-se da tragédia, na qual o herói sucumbe em razão dessa cadeia opressiva de fatos irrevogáveis. Ou pode ser que, num lapso de suspensão da cadeia causal gerada pelo núcleo de fatos terminados, irrompam elementos de algum modo *ex machina*, providenciais; temos aí a subespécie cômica, um respirar do indivíduo em meio ao mecanismo factual de limitação dos destinos.

Por outro lado — percebe o leitor que não há um termo exato onde fazer cessar as subdivisões a partir dos critérios metafísicos discutidos no início? —, o interminado (ou épico) pode ter seus próprios gêneros narrativos subdivididos. A subespécie mítica trata do que ocorre no "mundo mítico da perenidade e do *mundus imaginalis*";[218] é algo sempre recuperável como arquétipo (veja anteriormente o exemplo

217 Ibid., p. 161.

218 Sobre "*mundus imaginalis*", cf. Capítulo IV, 20.

da morte do Cristo), remete ao "tempo verbal das narrativas bíblicas e corânicas, bem como dos mitos gregos". No outro extremo — tendendo à ordenação temporal maximamente terminada —, a subespécie ficcional ou romanesca *stricto sensu* (romance, novela e conto) organiza-se de acordo com a "temporalidade terrestre (não importando quão variado seja o tratamento técnico que o narrador dê ao tempo)". E, num plano de mediania entre um extremo (o épico maximamente interminado, repetível) e outro (o épico maximamente terminado, irrepetível), estariam "as gestas e lendas, as quais, tratando essencialmente da divinização de um herói humano, estabelecem uma ponte entre a temporalidade e a eviternidade[219] [o plano do que teve começo, mas jamais terá fim, sem se confundir, contudo, com o eterno]". Aí também se incluiriam as "novelas e romances de conteúdo 'iniciático'", de que falo mais adiante de um ponto de vista diverso.

Espero que o leitor não tenha se perdido; que sobretudo não tenha se esquecido de que se falou até agora apenas das espécies e subespécies narrativas. Que dizer das expositivas? Basta lhes aplicar a mesma categorização segundo os aspectos terminado e interminado, porém fazendo a conversão necessária dos termos aplicáveis agora à espacialidade, não à temporalidade: "Se a continuidade e a descontinuidade do tempo se expressavam nos conceitos de 'terminado' e 'interminado' [...], os conceitos equivalentes para a ordem espacial são as noções de todo e de parte, e de inclusão e exclusão".[220] Logo, as obras expositivas, numa primeira etapa de especificação, irão se dividir entre as que são regidas mais por um padrão de totalidade, de máxima inclusão, e as que são regidas mais por um padrão de parcialidade, de máxima exclusão. As primeiras têm sua forma mais acabada nas *enciclopédias*, isto é, nas obras que têm um propósito de recenseamento, acúmulo e, em geral, de

219 "Os gêneros literários: seus fundamentos metafísicos", DS, p. 162, grifo do autor.

220 Ibid., p. 164.

erudição cumulativa — exemplos: as *Etimologias* de Isidoro de Sevilha ou a *Enciclopédia britânica*. Se, contudo, houver um determinado corte seletivo nessa massa de assuntos, uma limitação sua, se o todo em questão for "separado e hierarquizado em suas partes, aspectos, dimensões", se for um todo "submetido a uma sequência de 'exclusões'", descemos da espécie enciclopédica à subespécie *bitaldística* ou sistemática; chegamos assim a uma biblioteca com volumes semelhantes ao *Organon* de Aristóteles ou à *Ciência da lógica* de Hegel. Mas, vamos e venhamos, uma *Enciclopédia britânica* ou uma *Ciência da lógica* não é coisa que se faz todo dia. Em geral, estamos preocupados com coisas mais modestas e regidas por — termo que segue em moda nas nossas universidades — "cortes epistemológicos" mais precisos. Às vezes, nesse campo de maior simplicidade e parcialidade (com ênfase na exclusão de assuntos, isto é, de delimitação mais exata daquilo de que vamos tratar), olhamos para a totalidade de um certo saber e buscamos encaixar uma pequena peça em seu mosaico. É isso que chamamos de *tese*. No caso de não termos a pretensão de inserir de maneira mais sistemática um certo conhecimento num corpo maior de saberes (isto é, se partimos de uma exclusão, como ao fazer uma tese, mas nos dirigimos diferentemente a uma nova exclusão, não a uma ulterior inclusão, como se dá na tese), o que fazemos é "acrescentar livremente mais uma ideia ao amplo e vago repertório das ideias humanas. É isso precisamente o que faz o gênero *ensaio*".[221]

Basta perguntar qual a relação entre o que é poético na escala dos graus de credibilidade e o que é poético em matéria de organização textual para perceber que a teoria dos gêneros joga nova luz sobre a teoria dos quatro discursos. Esta afirma existir uma gradação de certeza, um afunilamento de possibilidades do discurso poético ao discurso analítico, porém como atualizações de uma

221 Ibid., p. 166, grifo do autor.

mesma potência discursiva. De modo análogo, existe um trânsito de possibilidades formais do puramente narrativo ao puramente descritivo, limites jamais alcançados, mas polos ideais, extremos e opositivos de uma mesma escala, que vai da plena temporalização à plena espacialização. A observação chega a ser pueril, de tão óbvia. Antigos poemas cosmogônicos legados pela Antiguidade e por povos modernamente primitivos (astecas, bantos), ao expressarem certa imagem do real apreendido ao nível de meras possibilidades — das quais, por sucessivas descompactações simbólicas, pode-se ascender até o manifestamente certo, analiticamente correto —, lançam mão de estruturas narrativas cuja marca maior é a unidade de uma visão de conjunto. A impressão poética acerca do cosmos, portanto, muito naturalmente acha veículo em composições de ordem narrativa.

Se tomamos para análise os artigos que nossos cientistas publicam a torto e a direito, encontraremos uso bem diverso da linguagem. Aí não haverá enunciação do tão só possível, verossímil ou provável, mas do que se supõe inegavelmente certo e passível de prova. E essa enunciação só por uma extravagância poderia ser expressa como narrativa mítica; o mais natural e comum, sabemos, é que nesse caso se proceda mediante passos descritivos de máxima especificidade, nos quais tem lugar de honra a definição — definir cientificamente algo é enquadrar um dado numa moldura idealmente tão só descritiva, absorta do tempo.

Tampouco o outro eixo de estruturação dos gêneros, o número, poderia deixar de espelhar algo das formas aristotélicas de discurso. Mas aqui pisamos em terreno mais movediço. É perfeitamente possível fazer corresponder a quantidade contínua ao polo poético e a quantidade descontínua ao analítico. Afinal, construções literariamente poéticas são em geral regidas por um critério de unidade, continuidade: o *mythos*, verifica Aristóteles (e não "preceitua" — ele apenas faz uma constatação), deve conter uma "ação una". A obra é

um microcosmo da unidade do real. Por sua vez, a descontinuidade é necessária para que se realize o trabalho analítico: este se desdobra sobre um único fio investigativo (dado pelas premissas) e o segue inapelavelmente em sua parcialidade, sem ver necessidade (antes a afastando) de reintegrá-lo à unidade dialética da qual foi recortado. Mas ocorre que, quando tratamos do mero campo de possibilidades poéticas, adentramos um terreno no qual o simbolismo tem primazia. Um dos traços mais marcantes de todo autêntico simbolismo é sua capacidade de ser invertido.[222] O próprio simbolismo da unidade é um exemplo óbvio. Aquilo que é unitário pode, sob um ponto de vista, ser tomado como o que é central, como fonte da qual tudo emana, tal como o ponto central que rege os infinitos pontos de uma circunferência. A unidade aparece como fator unificador; é símbolo da analogia de tudo, é força centrípeta da realidade que, em tudo, acha a via que conduz ao fundamento. Esse simbolismo é facilmente inversível, por outro lado. Observada do ponto de vista das contingências, dos acidentes, da processualidade temporal em que as coisas ao nosso redor estão imersas, a unidade se apresenta como abandono da integração primeva. Cada ente surge agora como uma solidão, como uma parcialidade total que se desgarrou de uma totalidade irrecuperável; ser um, assim, é agora carecer de

222 Em virtude da "doutrina da inversão dos significados, que acompanha necessariamente cada passagem de um plano de realidade a outro. Por exemplo, ao nível das realidades naturais, a luz é um símbolo do conhecimento, e as trevas, da ignorância. Ultrapassado, porém, o portal do cosmos sensível, o simbolismo se inverte e a *noche oscura* a que se referem São João da Cruz e os místicos ingleses do século XIII designa um estágio superior ao da luminosidade cósmica, pois antecede imediatamente o conhecimento de realidades divinas em modo presente e direto" ("O crime da Madre Agnes ou: a confusão entre espiritualidade e psiquismo", DS, p. 318). Outro exemplo: a água é tradicionalmente o símbolo das potencialidades da realidade primeva; as águas de onde tudo assoma, a partir da qual tudo se forma. É assim símbolo de fonte de vida, de formalidade possível. Mas, no plano espaçotemporal, no plano da Criação (ou da manifestação, em algumas tradições não cristãs), seu simbolismo é comumente invertido. As águas do batismo anunciam a morte para esta vida (ainda que anunciando também o nascimento para outra); e as águas do dilúvio, por sua vez, anunciam a destruição desta realidade, sua dissolução, seu retorno à pura possibilidade. René Guénon foi um mestre na aplicação do princípio hermenêutico da inversão; cf. o que escreveu sobre o *tópos* alquímico *solve et coagula* como fundamentação metafísica desse procedimento inversivo. *La Gran Tríada*. Trad. de Francese Gutiérrez. Barcelona: Ediciones Obelisco, 1986, pp. 55-64.

fundamento, é o não conseguir sair de si que se revela dor, necessidade de redenção. Ora, de igual modo, pode a descrição ser apreendida poeticamente, não analiticamente, e pode a narrativa ser apreendida analiticamente, não poeticamente. O longo poema em prosa "A mesa", de Francis Ponge, é uma inversão simbólica do discurso analítico; está vazado em linguagem maximamente descritiva — com sucessivas descrições de uma mesma mesa, em diferentes dias, diferentes horas do dia, sob ângulos diversos, encarando-a desde sua utilidade ao que é capaz de despertar na memória do poeta, desde sua condição de objeto inanimado à sua ressignificação como fonte e problema para a poesia —, mas sua intuição requer uma apreensão em nível poético, uma estruturação narrativa da imaginação; só assim as sucessivas descrições, analiticamente insuficientes, perfazem um quadro significativo o bastante: não se pode elaborar uma ciência das mesas com base no poema de Ponge, mas se pode alcançar, por meio dele, uma profunda impressão acerca das possibilidades de apresentação de um objeto no mundo da experiência humana e das possibilidades da linguagem como meio de aproximação a ele. Ler "A mesa" requer uma passagem do analítico ao poético.[223] Já um tratado como *Vampyroteuthis infernalis*, de Vilém Flusser, escrito como uma fábula na qual ressalta a vida de um octópode em regiões oceânicas profundíssimas, não será compreendido se os elementos mitopoéticos ali presentes não forem retraduzidos num discurso de maior analiticidade, ou pelo menos de maior confronto dialético explícito, como é próprio da filosofia. Compreender o mito do Vampyroteuthis requer uma passagem do poético ao dialético ou analítico.

Seja como for, os polos contínuo e descontínuo se anunciam como respectivos aos polos poético e analítico, e é a partir dessa ordem que somos capazes de perceber sutilizações dessa correspondência e mesmo radicais inversões.

223 Cf. conceito de "passagem do analítico ao poético" no Capítulo III, 13.

Essa última observação me permite fazer uma ressalva que de outro modo talvez parecesse deslocada. É que a monografia de Olavo sobre os gêneros não é de crítica literária. É de metafísica — daí suas vantagens, daí suas imensas desvantagens. O quadro posto em apêndice ao estudo, com a indicação de como determinadas espécies e subespécies correspondem a diversas conformações dos gêneros narrativo e expositivo e das quantidades contínua e discreta, serve de boa indicação do esforço judicativo que um crítico literário teria de empreender para de fato tornar funcional, literariamente iluminadora, a teoria dos gêneros de Olavo. Talvez eu possa resumir o que digo afirmando que os gêneros literários, assim tomados, são apenas gêneros lógicos; e como gêneros lógicos estão muito bem estudados. Ou talvez possa resumir citando a mim mesmo:

> Uma restrição [...] deve ser feita à abordagem de Olavo de Carvalho. Ela parte de determinados elementos de metafísica, que se aplicariam — como o autor reconhece — a quaisquer entes, e deles desdobra conclusões para um campo específico, o literário, sem que traga à vista a especificidade desse campo em seu modo de proceder. Não há ao longo de seu estudo, sintomaticamente, a análise detida de sequer uma obra a corroborar as proposições de ordem teórica mais ampla. De modo que contra estas podemos fazer uma alegação semelhante à que fizemos acerca do critério platônico e aristotélico de diferenciação entre *diegese* e *mimese*: não possuem especificidade literária. Uma visão apenas metafísica dos gêneros será tão pouco literária quanto uma visão imanentista dos mesmos, como a desenvolvida pelos estruturalistas franceses: a "narrativa", se assim vista, pode ser percebida não só na literatura, mas também no cinema, na publicidade, no comportamento humano — e assim por diante; curiosamente, um dos formalistas que mais inspiraram a corrente francesa, Vladimir Propp, chegou a ser acusado por Claude Lévi-Strauss de produzir "uma gramática sem vocabulário".[224]

224 Ronald Robson, *Estruturas fundamentais dos gêneros literários: narração e descrição, regularidade e irregularidade*. Dissertação de mestrado defendida no Instituto de Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) sob a orientação do prof. João Cezar de Castro Rocha. 2015. 144f., pp. 45-6. O programa que realizo em parte nesse estudo — que atualmente complemento a fim de publicá-lo em livro — é, sob o aspecto aqui mencionado, crítico da posição adotada por Olavo. Porém, e isto é mais importante, é também um desenvolvimento e complemento, do ponto de vista dos estudos literários, justamente aos seus princípios metafísicos dos gêneros.

Se o estudo de Olavo não é tão iluminador de obras literárias específicas, é por outro lado bastante iluminador acerca da conformação da linguagem e de sua capacidade simbólica. Nesse sentido esclarece ainda algo da situação humana: o que significa, afinal, o fato de vivermos entre narração e exposição, e de jamais escaparmos do número?

A resposta a essa pergunta é um desenvolvimento que não se encontra nas páginas de *Os gêneros literários: seus fundamentos metafísicos*, e sim em exposições orais e observações esparsas em artigos.

Quem descreve um fato se encaminha ao *quid* pela via lógica, ao passo que aquele que o narra se encaminha ao *quid* pela via metafísica. A narrativa "No princípio era o Verbo", para que seja compreendida, depende da definibilidade de cada uma de suas palavras, a qual, idealmente, encontraria lugar num dicionário onde cada palavra teria externada não só sua forma semântica, mas também lógica (um dicionário inexecutável, evidentemente). Entretanto, só o narrado é que dá intelegibilidade ao definido, ao descrito analiticamente. Aquele que dá seu testemunho ("Eu vi Satanás cair do céu como um raio") se empenha numa narrativa; aquele que explica a narrativa se empenha numa descrição. Os Evangelhos são narrativas; a teologia são descrições. Isto muito nos diz: a verdade, nós sempre a conhecemos como uma narrativa; explicá-la — que pena —, só o podemos fazer com descrições mais e mais abstratas.

Quando narramos, cheios de sinceridade e medo do falso testemunho, tendemos a acolher a objetividade que o real nos endereça. As descrições analíticas que superpomos ao narrado já dizem respeito

Dou, portanto, materialidade àquilo que ele apenas sugeriu, e sugeriu com propósitos bem diversos. Minha preocupação é mostrar, em detalhes de estilo, como os elementos da retórica, as estruturas gramaticais, os metros da poesia e a organização da prosa efetivamente realizam a passagem de princípios universais à concretude de obras literárias particularíssimas, a fim de evitar o referido risco de estruturalismo metafísico aplicado à literatura, sem tampouco partir de premissas e métodos da chamada "narratologia".

quase só a nós mesmos: uma fórmula matemática não nos apazigua o espírito por ser uma descrição refinadíssima mais do que temos a dizer do mundo e menos do que tem ele a nos mostrar. A filosofia permite que o real nos alcance no nível de uma fervorosa narrativa; as ciências, quando muito, permitem que nos aproximemos do real com cortantes descrições.

Nos termos de um simbolismo mencionado há pouco, é fácil perceber que a forma da narrativa aponta para o Um, para o centro de uma circunferência, ao passo que a forma da descrição encontra análogo no Quatro, no quaternário, na processualidade a que está submetido o mundo múltiplo do espaço e do tempo, com toda a sua fragmentariedade; o que é fechado e completo em si é um núcleo só, uma totalidade estática e indivisível porque inespacial; já o que só se completa com o andar do tempo possui vetores a apontar para os quatro pontos cardeais, para o desenvolvimento só possível por meio de espacialização.[225] Se, portanto, tomarmos os padrões formais da linguagem não apenas como matéria formalizada a partir de princípios superiores, e nem tampouco só como mero instrumento estilístico de análise literária, mas sim como realidade particularmente humana da vida no "entremeio" (*in-between*), na μεταξύ platônica,[226] naquela faixa de realidade "angélica" (isto é: entre os fundamentos metafísicos e sua conformação no mundo, situação que nos impõe viver como anjos — do grego *angelos*, "mensageiro" —, a ir e vir cognitivamente entre um estrato e outro da realidade), aí passamos a compreender que nossa voz, nosso pensamento, nossa faculdade de abstração lógica são símbolos de uma única narrativa que só podemos apreender de maneira descontínua e fragmentada; de uma única, em suma, *narrativa divina*.

225 Mário Ferreira dos Santos, *Tratado de simbólica*. 2.ed. São Paulo: Logos, 1959b, pp. 156-62. Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais; v. VI.

226 *O banquete*, 203b-c. Eric Voegelin traduzia o termo para o inglês como "in-between". Ler a esse respeito o ensaio de James M. Rhodes, "What is metaxy? Diotima and Voegelin", *Voegelin View*, 1 jun. 2013, disponível em: https://voegelinview.com/what-is-the-metaxy-diotima-and-voegelin/.

A primeira forma histórica de simbolismo articulado via linguagem humana utilizado para expressar a inteligibilidade do universo está nas narrativas míticas. Nelas, o desenrolar das ações toma o mundo humano como eixo estruturador — ainda quando tratam de deuses, já que são antropomórficos —, motivo pelo qual a sucessão dos acontecimentos se articula de maneira cronologicamente ordenada, isto é, histórica (não "historicizada", entenda-se), delimitando assim um fluxo de eventos. Os filósofos gregos criaram uma nova forma de explicar algo da realidade; recorreram, num primeiro momento, a asserções acerca das coisas e de sua natureza. O que fazem, por exemplo ao dizer que "o ser é e o não ser não é" ou que "o homem é um animal social", é apreender a substância imutável, permanente, de entes que participam do fluxo histórico mais amplo cuja moldura, bem ou mal, permanecia dada pelos mitos. Um tipo bem diverso de articulação dos elementos da realidade e de seus ritmos de mutação surgiria, na modernidade, com o modelo cosmológico materialista, que passa a considerar em primeiro plano as coisas tão só sob o aspecto quantitativo, não mais pelo aspecto formal ou eidético, com a consequência de o próprio mundo, como totalidade, tornar-se um objeto material inerte. O universo deixa, nesse percurso do mito à filosofia e da filosofia à cosmologia moderna, de ser percebido como uma história de que o homem participa para ser considerado como coisa, que como tal é estática, esquemática, pronta para servir de fonte de abstrações, porém avessa a refletir qualquer aspecto mais profundo da ordem concreta do acontecer.[227] Não existe, nota Olavo, prova alguma de que o cosmos tenha a forma de um objeto — não só porque ninguém nunca o viu de fora; como subsistiria, pior ainda, em sua condição de mero objeto material se abstraído do fluxo temporal? —, mas são fortes os indícios de que tenha a forma de uma narrativa. A estrutura mítico-narrativa é inescapável, ela é que serve de fundamento às percepções de formas

227 Até porque ciência alguma pode lidar com "fato concreto". Cf. Capítulo IV, 20.

substanciais pelos filósofos e de elos de necessidade lógico-causal pelos cientistas. A forma do mais prosaico dos acontecimentos é complexíssima em razão da quantidade intratável de elementos casualmente interconexos que a determinam; a única maneira de ilustrar em alguma medida essa interconexão, a maneira como seus fios causais estruturam uma forma que é, se encontra na narrativa. É por isso que todo grande filósofo não leva sua obra inteiramente a sério; ele está consciente de que só lhe é possível chegar próximo do fundamento das coisas pela via simbólica. Toda a sua teorização acabará por se desdobrar numa forma narrativa, e esta será vergonhosamente falha, esburacada, incompleta, repleta de saltos e incoerências, quando comparada com a continuidade absoluta da narrativa divina, à luz da qual as narrativas de cada vida humana e de cada ente ganham nova dimensão e seu devido lugar na processualidade do cosmos.[228] Isso, segundo Olavo, poderia ser apreendido da própria estrutura de vários diálogos de Platão. À pergunta inicial a partir da qual se desenrolam as discussões dos personagens passa-se ao recenseamento e ao confronto dialético de opiniões correntes sobre o assunto; Sócrates gradativamente as refuta ou elabora, nisso a aplicar (às vezes com mais propriedade, às vezes com menos; recorde-se que a técnica lógica sequer existia como área de estudos) padrões analíticos, silogísticos, discursivos de argumentação. Não raro, em momentos-chave dos diálogos, quando é premido a definir algo ou a emitir seu juízo final sobre determinada questão, Sócrates recua do tratamento argumentativo: para enunciar o que parece a verdade, prefere contar um mito.[229] É assim que, em *O banquete*, recorre ao mito da origem de Eros que teria ouvido de Diotima; e de igual modo, também sobre Eros, procede no *Fedro* e em *As leis* (que o leitor fique livre para recordar seus mitos platônicos favoritos). Como se Platão, afinal, quisesse

228 COF 98 (19.3.2011).

229 COF 37 (19.12.2009).

ironicamente nos mostrar que a verdade só pode ser alcançada narrativamente, por aproximação à narrativa divina (ou metafísica ou não espaçotemporal), e não analiticamente, prendendo-se à atomização descontinuada do discurso humano.[230]

Toda narrativa sacra busca simbolizar aspectos da narrativa divina. Essa simbolização possui dois níveis intrínsecos de dificuldade. Um se deve à própria natureza do processo simbólico. A compreensão de símbolos depende de uma apreensão mais ou menos direta da realidade simbolizada, o que por sua vez depende de um ato de descompactação de significado, de acesso patente ao sentido que nada tem de semelhante àquilo em que nos acostumamos a pensar a partir da palavra *alétheia*. A realidade simbólica não pede desvelamento, desocultação, exibição. Ao contrário, o símbolo é um condensado que se impõe para além de qualquer véu. Se algo precisa ser desvelado, não é símbolo. Símbolos necessitam de apreensão analítica, posterior, apenas do modo como suas partes e todo se comunicam, de maneira a ver como o próprio símbolo, um todo indecomponível em si mesmo, se relaciona com a realidade que simboliza.

Esse é um nível de dificuldade no trato com os símbolos. Outro diz respeito ao que bem ou mal poderíamos chamar de hermenêutica simbólica. A operação de descompactação de símbolos, para a qual a teoria dos quatro discursos oferece um trajeto esquemático,[231] é algo a ser feito por seres humanos que vivem no tempo.

230 Que Platão tenha criticado várias vezes os mitos gregos (por exemplo, em *A República*, 377d5-6) nada importa aqui: sua crítica se dirigia à função que tinham na cultura grega como tal, ainda mais se confrontada com a emergência de um novo tipo humano — o filósofo, cuja consciência via ruir, em virtude de suas contradições internas, o discurso religioso helênico —, e não à conformação propriamente mítica dos discursos. Platão foi um dos maiores contadores de mitos de que se tem notícia.

231 Incidentalmente, parece que esse aspecto da teoria dos quatro discursos foi valorizado por discípulos de Eric Voegelin como um elemento faltante na teoria da cultura de seu mestre: o filósofo de *Ordem e história* nunca teria deixado claro como se dá a passagem dos símbolos condensados da experiência humana (campo da poética) à explicitação de ideias e sua sistematização nos âmbitos da política, da filosofia e da ciência (campo que vai da retórica à analítica). "Se Voegelin tivesse lido isso [*Aristóteles em nova perspectiva*]", disse Frederick Wagner (*Eric Voegelin Society*) numa carta a Olavo de Carvalho, "teria incorporado seu pensamento ao dele mesmo para explicar

Uma vez que transcorre o tempo, é claro que pode ocorrer de os indivíduos se distanciarem das realidades primeiras que ensejaram certos símbolos e de se perderem, assim, as chaves usuais (antes tão simples, tão à mão) para a leitura simbólica. A realidade histórica, com suas crostas culturais superpostas, pode ser um obstáculo à apreensão de símbolos. Daí que de tempos em tempos seja preciso realizar uma atualização ou renovação dos meios de interpretação simbólica. Como a memória da humanidade, como sua sensibilidade pode empobrecer, e é quase inevitável que em algum momento isso aconteça, surgem de tempos em tempos esforços de construção de chaves de leitura dos antigos mitos e símbolos que sejam, elas mesmas, símbolos penetrantes. Assim como existem símbolos que, na expressão de Susanne Langer tão repetida por Olavo, são "matrizes de intelecção", também existem símbolos que são — eu que o digo agora — intelecções de matrizes.

Típicas são, nesse sentido, as narrativas iniciáticas. O termo "narrativa iniciática" poderá sugerir ao leitor desprevenido a imagem de contrafações e sortilégios cultivados em covis de magos e impostores, mas isso quando muito é uma imagem convenientemente difundida pelo *show business*. As narrativas iniciáticas só podem ser compreendidas, contrastivamente, a partir das epopeias sacras a que se reportam:

> *Epopeias sacras e mitológicas* são aqueles poemas narrativos que, para toda uma civilização, têm o prestígio de verdades reveladas; no início dos tempos, eles fixam a cosmovisão, os valores, as leis e os princípios educacionais que vão orientar os homens e moldar os costumes enquanto durar essa civilização. *Narrativas iniciáticas* são histórias inventadas numa época mais tardia, e que, sem terem a plena autoridade de revelações primordiais, são admitidas, por certos grupos de indivíduos, como uma espécie de ensinamento espiritual ou religioso. As narrativas iniciáticas versam geralmente sobre aspectos ou partes das epopeias sacras, que elas

como passamos da percepção à ciência". Mencionado no "Resumé" (versão em inglês) de Olavo de Carvalho. Disponível em: http://www.olavodecarvalho.org/english/1Resume.pdf.

prolongam, ilustram, comentam e especificam, adaptando o fundo da mensagem espiritual à mentalidade e à linguagem de uma nova época.[232]

Em relação à narrativa sacra cristã, são narrativas iniciáticas — exemplifica Olavo — a *Divina comédia*, a *Flauta mágica* de Mozart, o *Fausto*, *Os Lusíadas*, *A rainha das fadas* de Spenser e *José e seus irmãos* de Thomas Mann.[233]

Numa epopeia sacra agem, como heróis, os deuses ou semideuses; ou, no mundo cristão, aspectos de Deus ou forças de origem divina. Embora possam eventualmente comparecer de algum modo nas narrativas iniciáticas, estas se distinguem por terem seres humanos como heróis. O herói, em geral uma pessoa cuja presença humana é de saída, embora turvada por erros e incompreensões, notavelmente mais densa do que de ordinário, é um discípulo que será guiado por algum mestre que, conhecedor de verdades divinas, irá aconselhá-lo ou de algum modo auxiliá-lo ao longo de sua jornada. Essa jornada é cheia de percalços, de dificuldades cuja forma mais acabada, e personalizada, será dada pela imagem de algum adversário. A narrativa há de se resolver com a plena iniciação do discípulo, a qual ocorre sob a forma de um triunfo de seus esforços sobre os do adversário e numa aceitação dos novos e mesmo perigosos elementos com que veio a entrar em contato. Numa narrativa iniciática, portanto, "os únicos elementos indispensáveis são o mestre, o discípulo,

232 "Símbolos e mitos no filme *O silêncio dos inocentes*", DS, p. 201, grifo meu. A análise exaustiva e definitiva que Olavo realiza do filme de Jonathan Demme resulta justamente de tomá-lo como uma narrativa de iniciação aos mistérios da fé cristã tais como originalmente fixados na narrativa sacra dos Evangelhos.

233 A referência inesperada ao caudaloso, genial e às vezes chatíssimo poema de Spenser parece confirmar que as ideias de Olavo sobre o lugar das gestas e romances medievais na teoria dos gêneros e o lugar das narrativas iniciáticas no campo do simbolismo narrativo se alimentaram, ainda que muito limitadamente, de Northrop Frye, crítico cuja leitura sempre recomenda aos seus alunos; Frye dava uma atenção pouco usual a *The Faerie Queene*. Olavo, além disso, menciona o crítico canadense numa passagem importante: "Talvez seja interessante para o leitor comparar nosso esquema [dos gêneros] com o de Northrop Frye, *Anatomia da crítica* [...], cujo ângulo de enfoque é totalmente diferente do nosso, mas não oposto" ("Os gêneros literários: seus fundamentos metafísicos", DS, p. 162, n. 4, grifo do autor). Olavo considera Frye o maior crítico literário a surgir depois de Aristóteles (TW, 23.4.2017).

o adversário e as peripécias que purificam a alma do discípulo ou lhe revelam um conhecimento".[234]

Enquanto na epopeia sacra o mestre é o Espírito Santo (não importa como simbolizado: por exemplo, como Mentes — que é Minerva — na *Odisseia*), nas narrativas iniciáticas em geral o mestre "é apenas um ser humano ligado mais ou menos de perto a um saber divino; é um sacerdote, um mago, um sábio".[235] Seu guiamento não é infalível; pode mesmo sucumbir momentaneamente, como é o caso de Merlin diante de Morgana, nas lendas do *Santo Graal*, ou o de Sarastro diante da Rainha da Noite, em *A flauta mágica*. Além disso, "o mestre também pode ser [...] uma alusão mitológica (Vênus em *Os Lusíadas*) ou um simples aspecto superior da alma do próprio discípulo (o mágico pressentimento que guia Etzel Andergast no romance [homônimo] de Wasserman)". De igual modo, o adversário pode ser personificado ou não; pode ser apenas "uma situação adversa e diabólica que desafia a inteligência do herói ou tenta sua alma (como no *Processo Maurizius* de Jakob Wasserman)".[236]

As narrativas de iniciação oferecem ao leitor um condensado simbólico da passagem de uma narrativa parcial, aquela do iniciado ainda no princípio de sua jornada, a um vislumbre e aceitação da narrativa total ou divina, aquela a que o iniciado tem algum acesso depois de ter sido guiado pelo mestre em meio aos percalços que um adversário lhe opunha. Essa passagem pode ser compreendida como uma aceitação dos desígnios de Deus. Mas isso é complicar demasiado o problema, pois levaria a questões de teodiceia que vão bem além do que posso agora discutir. É mais imediato, mais sensato,

234 "Símbolos e mitos no filme *O silêncio dos inocentes*", DS, p. 203. Em *O silêncio dos inocentes*, segundo a leitura de Olavo, o herói-discípulo está dado no personagem de Clarice Starling (Jodie Foster), o do mestre espiritual em Jack Crawford (Scott Glenn) e o do adversário em Hannibal Lecter (Anthonny Hopkins). Ibid., DS, pp. 204-5. O par antagonista Crawfor-Lecter reproduziria um lugar-comum de narrativas iniciáticas, o "duelo de magos", uma disputa pela alma do herói. Ibid., DS, p. 188.

235 Ibid., p. 202.

236 Ibid., p. 203.

filosoficamente mais frutífero — inclusive caso se queira afirmar a Providência — entender aquela passagem como uma entrega que o indivíduo faz de seu destino pessoal a algo que, muitas vezes contrário às pulsões que denunciam maior egoísmo ou vontade de autopreservação, é ainda mais pessoal, mais ele do que ele mesmo. Esse algo é o *sentido da vida*. O sentido da vida, essa expressão tão gasta, é dado pela consciência de subsunção da narrativa parcial de uma biografia na narrativa total do fluxo existencial de tudo quanto existe:

> A aquisição do sentido da vida pressupõe a aquisição do sentido do cenário cósmico em que você está [...] como cenário da peça que é a sua vida. Partindo do ponto em que você está, a consciência pode ir se alargando em círculos concêntricos cada vez maiores, para compreender gradativamente o conjunto de fatores que determinam objetivamente a sua existência. E, à medida que esta consciência se amplia, mais nítido se torna o dever pessoal que dá sentido à vida.[237]

Só quando o sujeito "*aceita* compreender o que está se passando em sua vida",[238] só quando compreende que sua biografia e o que sua inteligência é capaz de perceber compõem uma narrativa incompleta, torna-se capaz não de uma compreensão da totalidade em fluxo, mas de uma compreensão relativa mas decisiva, a compreensão de que ele próprio é um elo de contato entre a incomensurabilidade de tudo o que existe e a comensurabilidade do que pode ser conhecido. Pois

> o sentido da existência está colocado na própria existência: ela tem sentido em si mesma, e não num outro mundo colocado acima deste, como o mundo imaginário que a amante oferece ao personagem [do filme *Aurora*, de Murnau], e que é mais ou menos como o mundo da falsa vocação teatral de Wilhelm Meister [no romance de Goethe]. Ele tem o sonho de ser ator, mas não serve para ser ator. Não é um ator, é um burguês, no fim das contas, e sua descoberta de que é um burguês de classe média alta, um sólido burguês, é a verdadeira educação dele. A vida cotidiana do burguês, na medida em que é real, e pelo simples fato de ser real, tem em si uma força mágica superior a toda imaginação, porque não é constituída de imagens, tem uma tridimensionalidade que a fantasia não tem.[239]

237 "Meu filme predileto: *Aurora*, de F. W. Murnau (1927) — Cinema e metafísica", DS, pp. 361-2.

238 Ibid., p. 357, grifo do autor.

239 Ibid., p. 345.

Que a meditação sobre o que seja o discurso humano leve a uma teoria dos gêneros literários, e este a uma compreensão da narrativa divina, diante da qual se pode olhar de maneira renovada algo tão prosaico quanto a expressão "sentido da vida", é isso uma ilustração da própria técnica filosófica que permite o trânsito do uno ao múltiplo, do abstrato ao concreto, e vice-versa, e do quanto o filosofema de Olavo de Carvalho é guiado por um profundo senso de unidade.

10. Poesia e filosofia

> *[...] eu, poeta, isto é, pessoa da essência das coisas [...]*
>
> Marina Tsvetáeva

Mesmo o leitor desatento terá reparado no sumiço da poesia lírica na descrição dos gêneros literário feita na seção anterior. De propósito a deixei de lado; é hora de me voltar para ela, pois é capaz de abrir uma via de retomada das reflexões acerca da natureza da filosofia, coisa de que em parte me ocupei no capítulo anterior (5) e de que me ocuparei com atenção mais à frente (17).

Olavo de Carvalho deixa o gênero lírico de fora de sua classificação geral dos gêneros segundo o modo como o número con-

tínuo ou descontínuo é apreendido de forma mais temporal ou mais espacial. O motivo é simples mas de grandes consequências: o gênero lírico é aquele que aspira a superar as condições espaçotemporais de enunciação do discurso. Nasce de uma voz individualíssima que, em busca da afirmação profunda de sua realidade interior, atira-se em direção a uma expressão momentânea de eternidade. O eu lírico é o eu que quer mostrar-se em sua substancialidade;[240] contra o jogo do temporal e do eviterno, aspira ao eterno sob a forma de um precário *hic et nunc*; por isso "seu módulo formal é o conceito de 'momento', cujo equivalente espacial é o 'ponto', expressão do que aritmeticamente é a unidade"; ponto que é assim projetado "no não tempo e no não espaço". "Que para fazê-lo tenha de recorrer a instrumentos verbais derivados do espaço e do tempo, da continuidade e da descontinuidade, do sucessivo e do simultâneo, é o que marca justamente os limites do humanamente expressável e a mútua anulação do espaço e do tempo ao cruzar-se no 'ponto' ou 'momento'".[241]

Pode parecer que, assim considerada, a poesia lírica começa a se confundir com a filosofia, já que o "momento" de que se fala deve guardar necessariamente um nível de universalidade que lembra, de algum modo, o ofício do filósofo. Mas essa é uma falsa impressão, a qual não pode ser desfeita, contudo, mediante recurso à tão comum alegação de que a poesia — em especial a poesia lírica — lida com a experiência "direta", "vivida", oferecida ao leitor nua e crua, ainda prenhe da pessoalidade do poeta, ao passo que a filosofia seria já de ordem "reflexiva" e segunda, posterior, portanto um distanciamento, via raciocínio, do tecido geral da vida a que vivemos cotidianamente presos. A distinção entre poesia e filosofia não pode ser encontrada aí porque "a

240 Cf. conceito de "eu substancial" no Capítulo IV, 21, (b).

241 "Os gêneros literários: seus fundamentos metafísicos", DS, pp. 167-8.

cota de atividade reflexiva que se requer não é menor em poesia do que em filosofia, pela simples razão de que o verso não é a experiência, mas a expressão verbal dela, obediente, como toda expressão, a um código de convenções".[242]

Esse código de convenções irá depender, de maneira bastante distinta, daquilo que possa ser comunicado e valorizado no meio social, sobre o qual terá de agir com o máximo nível de eficiência. Buscamos a experiência que o poeta nos tem a oferecer, mas a buscamos a partir de uma certa distância. Essa distância tem implicação ambígua, a qual se liga àquela eficiência requerida. De um lado, como o que o poeta faz é oferecer uma expansão da capacidade de experiência do leitor ou ouvinte (ou mesmo espectador) por meio de uma vivência imaginária, é necessário que se estenda uma ponte comum entre a experiência que o poeta quer comunicar e a capacidade de apreensão imaginativa do leitor. Essa mediação só pode ser feita pelo uso socialmente sólido, poeticamente exato, dos estratos da língua que tanto o poeta como o leitor partilham. Assim, o problema da comunicabilidade da língua em uso é desde logo da maior importância para o poeta: ele precisa partir desse solo comum, a língua que compartilha com o leitor, com todos os seus usos consagrados e suas possibilidades inexploradas, para então ascender à comunicação da impressão almejada. Isso só pode ser feito à custa de alguma redução, de alguma simplificação da realidade vivida; para o poeta, portanto, a vivência de que parte pode ser até empobrecida em sua representação na obra desde que esta, a obra, saia enriquecida. Por isso "*comunicabilidade máxima da experiência imaginativa no vocabulário geral* é, a rigor, a própria definição da *poesia*, ao menos no que tem de representativo e referido à transmissão de um conhecimento". Aí, a ambiguidade:

242 "Poesia e filosofia", DS, p. 91, grifo meu. Notem que Olavo fala de poesia em geral, não só de lírica. É fácil perceber, contudo, que suas observações se aplicam especialmente àquilo que em geral se chama de lírica.

alcança-se grande nível de comunicabilidade, mas por meio de um recuo em relação à experiência primeira.

Há aqueles que evitam ao máximo, contudo, esse recuo. Aqueles que suportam até a completa desarticulação do discurso ambiente quando este é confrontado com a própria realidade apreendida. Aqueles, enfim, que são filósofos, pois o filósofo volta as costas "à comunidade, para ir perguntar, à experiência, não o que ela pode dizer ao mesmo tempo a todos os homens [...], mas sim apenas aquilo que ela deve acabar por dizer, se tudo der certo, àqueles poucos que continuam a contemplá-la detidamente até que ela se abra e mostre seu conteúdo inteligível".[243]

Caso o poeta se detenha a observar a natureza de sua experiência interior, ele "já não poderá mais elaborá-la no vocabulário comum para torná-la imediatamente transmissível a todos os homens; será obrigado a registrá-la, se sobrar tempo, em abreviaturas criptográficas que ou o aprisionarão na total incomunicabilidade, ou então terão de se conformar aos modos de criptografia mais ou menos padronizados da confraria dos contempladores renitentes, isto é, dos filósofos"; com o que ele mesmo ter-se-á tornado filósofo, à custa de "expressividade e comunicabilidade", mas com "ganho em riqueza interior dos registros que porém só poderão ser transmitidos a quem refaça o mesmo itinerário interior que é o treinamento e faina essencial dos filósofos, *happy few* por fatalidade constitutiva e não por acidente".[244]

Esses diferentes graus de resistência da atenção voltada para a realidade da experiência se enraízam nos diferentes modos como poeta e filósofo se relacionam com a linguagem e com a comunicabilidade da experiência, o que afinal irá se refletir nos distintos modos como um e outro se relacionam com aquilo que, em geral, chamamos de

243 Ibid., pp. 93-4.

244 Ibid., p. 97, grifo do autor.

"obra". O ofício do poeta é escrever poemas, mas o do filósofo não é primordialmente o de escrever livros de filosofia:

> A filosofia, ao contrário da poesia, não está nunca totalmente na obra, e sim metade no filósofo mesmo: o portador do saber é o homem, não o livro. O livro, o tratado, a aula, nunca é senão a condensação do saber nuns quantos princípios gerais e sua exemplificação numas quantas amostras; e o saber, o verdadeiro saber, se abriga naquele núcleo vivo de inteligência que permanece no fundo da alma do autor após encerrado o livro, e que saberá dar a esses princípios outras e ilimitadas encarnações e aplicações diversas, imprevisíveis, surpreendentes ou mesmo paradoxais, conforme a variedade inabarcável das situações da existência. Só em Sto. Tomás residiu a sabedoria de Sto. Tomás. Nós outros não podemos ser senão *tomistas*, o que é um Sto. Tomás fixado e diminuído, compactado por desidratação.[245]

Para um artista, em especial para um poeta, a apreensão da experiência deve ser de algum modo contemporânea à apreensão do modo adequado de expressar a própria experiência; a escolha feliz do ritmo, o emprego inesperado mas incisivo de uma metáfora, a imagem apropriada dão à experiência do poeta sua real importância como poesia — elementos sem os quais essa experiência tenderia a se achatar num biografismo raso, numa banalidade pessoal. Ao contrário, "a inspiração filosófica é, em essência, a de uma forma eidética não associada intrinsecamente a nenhuma expressão verbal determinada". Pode, claro, ocorrer alguma associação entre experiência e expressividade, mas sua importância é lateral, não se refere às exigências primeiras sem as quais visão filosófica alguma poderia ocorrer. A filosofia de um filósofo está no filósofo mesmo, em seu filosofema, "o sistema ideal de intuições e pensamentos que se oculta por trás dos textos, sistema que os textos refletem de maneira irregular e desigual", mas a obra de um poeta "são seus poemas; principalmente seus poemas melhores".

245 Ibid., p. 100, grifo do autor.

> Se a filosofia é o amor à sabedoria, ocupação de amantes dispostos a pagar com a vida o preço da sua conquista, a poesia é, em contrapartida, o amor que a sabedoria tem até mesmo pelos homens que não a amam, e que, desatentos e dispersos, não podem escapar de receber ao menos um pouco dela, forçados a isto pelo corpo, que não escapa ao fascínio da harmonia e do ritmo.[246]

Uma das consequências disso é que o poeta pode realizar de maneira intermitente seu ofício, coisa impossível ao filósofo; pode mesmo abandonar por anos a poesia, como Valéry, ou abandoná-la de uma vez por todas, como Rimbaud. Mas nenhum filósofo jamais deixa de ser filósofo no mesmo sentido em que um poeta deixa de fazer versos. Um filósofo pode passar muitos anos sem publicar uma linha sequer; pode até ser Sócrates e não escrever nada; o fato de que não esteja escrevendo, mesmo o fato de que não esteja sequer ensinando algo a alguém, não significa que tenha parado de filosofar. A filosofia pode prescindir de maior comunicabilidade pública de sua experiência (isso pode às vezes até enriquecê-la); o que não pode ocorrer é que o filósofo cesse de treinar seu acesso à experiência do *logos* da realidade. Filosofar é uma atividade que, depois de iniciada, muito dificilmente será abandonada; poderá ser até apequenada, poderá até ser aviltada, mas de algum modo acompanhará seu praticante até o túmulo. Alguém poderá alegar que também não se ouve falar de ex-poeta; mas pouco me importa que Rimbaud, quando trafica armas na África, seja poeta; sua poesia não está aí com ele, pois ele nada mais escreve além de cartas e registros contábeis; ficou numas brochuras lá pela Europa, e é nelas que encontro a matéria de meu interesse, sua poesia. Já a filosofia de um filósofo só está integralmente na pessoa dele, em sua presença, na manifestação multitudinária de sua consciência por todos os meios possíveis.

246 Ibid., pp. 102, 105, 79.

No limite, pode mesmo o poeta escrever uns poucos poemas e morrer; ou pode depois desses primeiros poemas publicar muitos volumes de poesia — estes últimos podem até vir a enriquecer a leitura daqueles primeiros, os quais, contudo, passariam bem sem os posteriores. Cada poema se fecha sobre si mesmo como obra a ser atualizada na mente do leitor, mas atualizada a partir de si mesma e da tradição em que se insere. Miudezas da vida do poeta podem de raro em raro iluminar alguma passagem obscura, mas não reside aí o essencial. Ou um poema fala por si mesmo ao coração de quem o ouve, ou obra ulterior alguma jamais será capaz de fazê-lo falar, de lhe insuflar vida. Isso de maneira alguma pode ser dito sobre o que faz o filósofo. Cada obra que publica é uma contorção das anteriores; algumas palavras suas numa entrevista podem às vezes ser de grande serventia ao esclarecimento dos fundamentos da experiência que quer nos comunicar, nisso até superando muitos de seus artigos cerrados de sólidos argumentos. Suas obras escritas são — como em parte explicitei na seção 5 do capítulo anterior — documentos de que lançamos mão para reconstituir sua experiência da realidade, para nos apropriarmos dela, para através dela — ou por meio de uma correção dela — nos instalarmos mais plenamente no real. Por isso, cada novo livro de um filósofo é uma continuação dos anteriores — ainda que os impugne por completo — e um prenúncio dos vindouros, que podem nunca vir a existir materialmente, mas apenas como potencialidade na consciência de discípulos e leitores. As obras completas de um poeta sempre conterão sua poesia completa. As obras completas de um filósofo sempre conterão sua filosofia incompleta.

Outra conclusão imediata, a partir do que disse até aqui, é que será bastante difícil conciliar as atividades de filósofo e assassino, mas não existe incompatibilidade essencial entre poesia e homicídio. Mao Tsé-Tung podia alternar as atividades de genocida, pedófilo e

poeta com um desempenho assombroso; não é difícil imaginar que a experiência de homicida tenha até enriquecido, indiretamente, a poesia de François Villon. Isso é coisa sabida mas nem sempre bem meditada; páginas antológicas de Albert Camus sobre o mal como fonte inspiradora de poesia podem ser um bom ponto de partida para essa meditação.[247] Por outro lado, ninguém se tornará filósofo sem ter tido, em algum momento da vida, a experiência da convergência do verdadeiro, do bom e do belo numa única síntese, a qual se tornará uma recordação marcante — embora não necessariamente reimaginável —, sempre orientadora, pela qual o filósofo será capaz de aferir o quão próximo ou distante se encontra da meta a que dedicou sua vida — a despeito das mudanças, compreenda-se, que os universais "verdade", "bem" e "beleza" possam sofrer aos seus olhos ao longo da vida. Mas, como ideais, devem necessariamente subsistir, inclusive no óbvio sentido lógico de que para o cultor do mal este surge, afinal, como um bem, como um fim almejado. Os que nunca tiveram aquela experiência tríplice e sintética padecem uma doença do espírito a que os gregos davam o nome de *apeirokalia*, "falta de experiência das coisas mais belas". "Sob esse termo", diz Olavo, "entendia-se que o indivíduo que fosse privado, durante as etapas decisivas de sua formação, de certas experiências interiores que despertassem nele a ânsia do belo, do bem e do verdadeiro, jamais poderia compreender as conversações dos sábios, por mais conhecimentos que adquirisse e por mais que fosse treinado nas letras e na retórica".[248] Isso em alguma medida pode ser dito do artista ou do intelectual em geral, mas não se aplicará necessariamente, por exigência natural das coisas, senão ao filósofo. Para o filósofo, aquela tríplice visão ideal deve ser sempre imperativamente buscada; logo, o problema do conhecimento e sua relação com o

247 Albert Camus, *O homem revoltado*. Trad. de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1996, esp. a seção "A poesia revoltada" (Capítulo II) e o Capítulo III, "Revolta e arte".

248 "Mensagem aos sobreviventes", IC2, pp. 133-4.

valor é de saída urgente para o filósofo, mas não para o artista ou para o poeta em particular:

> De todas as atividades criadoras do espírito, a literária é a que exige menos compromisso pessoal com seu conteúdo: o que a arte exige do artista é a devoção à obra para criá-la, não a fidelidade a ela, depois de pronta. Daí que os sins e os nãos sucessivos numa obra poética (e na vida do poeta) não a invalidem, na medida em que às vezes podem dar até força à sugestividade e à fecundidade do símbolo.[249]

Os sins e nãos de um filósofo, ao contrário, só podem ser momentos de um mesmo movimento cujo sentido último está em prestar contas à própria consciência sobre o quanto se foi fiel à experiência simultânea do verdadeiro, bom e belo. A filosofia pode ser descrita como "o sacerdócio leigo do homem livre — o sacerdócio mais alto que se pode conceber".[250]

II. Limites da linguagem

(a)

A linguagem aprisiona; e a linguagem liberta. É um caminhar pelo dizível que vai de indizível a indizível. A primeira faixa de realidade inarticulada, esse primeiro indizível, é aquilo de que animalescamente partimos. É o mundo falto de sentido, pré-linguagem, o habitat cultural de cães e loucos. Cada palavra dita é idealmente uma instauração de realidade para além dessa faixa inumana; o mundo se humaniza, sim, mas também se fecha.

249 "Poesia e filosofia", DS, p. 112.

250 "Estatais do pensamento", ICS, p. 148.

É por assim dizer o mundo "cultural", na acepção vulgar, relativista, que correntemente se dá à palavra; o mundo no qual cada palavra, cada fato encapsulado em palavra, remete apenas a outras palavras; cada "sentido", enfim, a depender de outros "sentidos" para subsistir, numa série que nunca acha termo; é o mundo da fatalidade etimológica (uma palavra é uma palavra porque é derivada de outra, e que não ouse ser mais do que isso) e das afinidades eletivas do léxico e da semântica. A esse aspecto da língua Vilém Flusser chama "tautológico". Mas a linguagem, pelo mesmo motivo que aprisiona, também liberta, porém só na medida em que o trânsito pelo dizível guardar uma tensão que ultrapasse a tautologia e vá em direção ao indizível, o indizível superior e plenamente significativo, a rigor inarticulável pela língua, mas meta da língua. É aquilo que não cabe nela por ser não infralinguístico mas supralinguístico; daí que a língua se dobre sobre si mesma apenas para ser capaz de, com maior impulso, saltar para fora de si mesma. Esse, o aspecto da língua que Flusser denomina "paradoxal", por objetivar ir além do real da língua:

> A língua, essa realização do potencial, expande-se na direção do suprarreal e deixa de ser língua neste avanço. O calar-se amorfo da potencialidade, do qual a língua surge, cede lugar ao calar-se superconcentrado da indiscursabilidade, dentro do qual a língua se perde. Trata-se de dois silêncios diferentes, embora ambos signifiquem *nada*. É, de um lado, o silêncio do ainda não articulado, o calar-se do animal e do cretino, e, do outro lado, o silêncio do já não mais articulável, o calar-se de um S. Tomás, de um Wittgenstein, do Buda.[251]

Ou: a língua é "um processo procurando superar-se a si mesmo";[252] e qual poeta não sabe disso? Jalâl ad-Dîn Rûmî — escaparam-me da memória os versos e não os localizo em livro algum — diz o

251 Vilém Flusser, *Língua e realidade*. 3.ed. São Paulo: Annablume, 2007, p. 133, grifo do autor.
252 Ibid., p. 51.

nome da amada, para nele se deleitar e senti-la próxima; mas sabe, no mesmo ato, que o nome é "véu" que leva para longe o rosto da amada. Não é raro, por isso, que a consciência da incapacidade da língua de alcançar o real leve a uma consideração trágica do destino humano, em especial do destino do poeta. Os versos já bem conhecidos de Bruno Tolentino — *Tento há tempos viver com uma fogueira/ peregrina, contínua e de passagem,/ no entanto as labaredas da linguagem/ mal tocam a realidade, a coisa inteira* — dão conta disso. Essa é, de todo modo, uma maneira de confrontar o destino: com a progressiva autoconsciência, apropriação, afinal, do problema, tornando-o quase natural — já que só naturaliza um problema quem de certa forma o supera. Nem todos, por outro lado, consideram a naturalização dramática dessa insuficiência humana o melhor caminho para afrontá-la. Existem aqueles que adotam o procedimento oposto: a desnaturalização no próprio nível da língua. Quanto mais submeto minha lira a torções imprevistas, pondo assim aparente seu modo de funcionamento a fim de que passe a atender a um propósito que não lhe seria pacificamente próprio, mais a forço a se chocar contra seus próprios limites, para assim abrir alguma brecha pela qual penetre algo do real que me atinja, preencha e redima. A adoção de uma sintaxe mais latina, na contramão da melosidade natural de sua língua, foi uma decisão de vários poetas de expressão inglesa no início do século xx; como por exemplo T. S. Eliot, Ezra Pound *et al.* Alguns filósofos do século xx tampouco deixaram barato; viram no estranhamento da linguagem uma forma de despertar a consciência, levando-a a ver novamente com clareza o que antes seguia demasiado rotinizado ou mesmo oculto pelo véu das palavras. Wittgenstein e Heidegger são dois exemplos dramáticos; tentaram purificar a experiência de mundo mediante um profundo estranhamento de linguagem.

(b)

A compreensão de que a realidade última é ser, puramente ser pleno de determinações mas absolutamente indeterminado, e de que ser é, por necessidade, uma capacidade infinita de significação, levaria diversas culturas a reconhecer que *nous* e *logos* são uma e a mesma realidade; que o ato criador é um ato de palavra, que "No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus". Um pouco de imaginação basta para compreender que uma vivência interior intensa desse fato provocaria um fenômeno de dupla ordem, e até contraditório, mas de uma contradição muito concreta e constitutiva de nossa posição existencial. Penso por um lado na sacralização da linguagem, que muito facilmente se torna sacralização desta ou daquela língua, pois as línguas são arcas de tradição que comunicam os céus com os homens e os homens com os homens — entenda o leitor, pouco importa neste ponto, o que bem entender por "céus", desde que compreenda que se trata de algo no mínimo compreendido subjetivamente como transcendência. É sacro o sânscrito antigo, o hebraico, o árabe corânico; durante uns poucos séculos, o Ocidente considerou revelado o grego da Septuaginta, que muitas igrejas orientais ainda hoje assim consideram. Foi sagrado o Popol Vuh e sua língua, é sagrado o I Ching e seus diagramas. Por um lado, a base do reconhecimento da sacralidade de uma língua está em seu distanciamento, seu isolamento, sua condição de coisa absolutamente à parte da vida comum, já que provinda de uma faixa de realidade metafisicamente primeira, hierarquicamente superior. Entre o uso comum da língua e seu uso como vaso do *logos* há uma distância, a distância na qual transcorre a vida humana. É nesse nicho, entre paciência e agonia, que vive o espírito da oração. A oração, principalmente como sintetizada e universalizada pelo Israel antigo, é uma humilde

compreensão de que aquele que fala se endereça a algo totalmente outro que não pode se submeter a manipulação mágica alguma; a oração é a antípoda da magia.[253] O mago não impreca a Deus, ele ordena a este mundo. O fiel reza porque, ao mesmo tempo que se utiliza de sua língua, tenta saltar até uma faixa de sentido que ela não é capaz de encapsular. A sacralidade da língua traz implícita a necessidade de que reconheçamos seus limites.

A essa necessidade, contudo, não é dada tanta atenção; é que temos pressa em outro sentido. Se a língua é capaz de maior ou menor sacralidade, de menor ou maior proximidade com o *logos*, é porque devem existir línguas mais sacras e menos sacras. Isto é: mais perfeitas ou menos perfeitas. A humildade do fiel, sobretudo quando irmanada aos instrumentos críticos do erudito, quase distraidamente passa à esquisita meditação sobre a possibilidade de uma língua que traga as mesmas qualidades do Corão divino do qual fala a tradição islâmica. Aí se inicia uma das mais ousadas e infrutíferas empreitadas humanas: buscar linguagens capazes de dizer tudo, encontrar parâmetros de formalidade cuja potencialidade simbólica reflita em si o ordenamento da própria realidade. É a ambição de descobrir, de inventar, de ao menos vislumbrar uma língua pré-babélica. Esse sonho encontrou várias versões seculares ao longo da história da Europa. Uma das mais impressionantes foi a empresa das línguas universais artificiais. Porém, do ponto de vista de que falamos, interessa mais a busca de uma linguagem simbólica que, desistindo de guardar qualquer semelhança com as línguas naturais, fosse pura formalidade não figurativa, portanto pura formalidade matemática. Modernamente, o projeto foi expresso pela primeira vez de modo claro e no mínimo estimulante por Leibniz.

253 Eugen Rosenstock-Huessy, "Hitler and Israel, or on Prayer". In: *Judaism despite Christianity: the letters on Christianity and Judaism between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*. Alabama: University of Alabama Press, 1969, pp. 178-94.

Ele reivindicava um "verdadeiro método" capaz de dirimir quaisquer dúvidas no curso de uma discussão; algo que se tinha até então praticado, segundo ele, apenas na matemática, mas que era preciso generalizar para outros campos da experiência. Ao identificar "alguns termos primitivos", seria possível reduzir quaisquer pensamentos a sequências desses termos; assim, "todos os raciocínios se poderiam determinar à maneira dos números", se não precisamente, pelo menos probabilisticamente.[254] A operação se realizaria "tão nítida e exatamente como a aritmética exprime os números ou como a análise geométrica exprime as linhas", isto é, "poder-se-ia fazer em todas as matérias, *na medida em que estão sujeitas ao raciocínio*, tudo o que se pode fazer em aritmética e em geometria".[255]

São bonitos os nomes que Leibniz dá à sonhada ciência: "*lingua universalis*", "*lingua philosophica*", "*lingua rationalis*", "*lingua generalis*", "*lingua nova*", "*scritptura universalis*". Ou: "gramática racional", "gramática filosófica"; ou ainda: "alfabeto do pensamento humano".

A lógica simbólica foi o ponto de chegada, aquele de maiores realizações teóricas e aplicações tecnológicas, da aventura secular de encontrar uma língua pré-babélica. Eu já disse na seção 6 do capítulo anterior algo a respeito dos limites, do ponto de vista da crítica de Olavo, das ambições da lógica simbólica; ali minha preocupação era a respeito do tipo de atitude filosófica, do tipo de empenho pessoal, sem o qual não existe garantia alguma de unidade da experiência, sem a qual, por sua vez, toda a unidade lógica — a unidade do ser quando vista desde sua expressão em linguagem — estaria baldada. Óbvio que aqui me preocupo com outro tipo de crítica: a crítica possível, às vezes externada por Olavo, mas nem sempre desenvolvida por completo, à ambição totalitária de abranger todo o conjunto da realidade em formas

254 G. W. Leibniz, "Projeto de uma arte de inventar". In: *Obras escolhidas*. Trad. de António Borges Coelho. Lisboa: Livros Horizonte, [s.d.], p. 22.

255 Id., "Prefácio à Ciência Geral". In: op. cit., p. 16.

simbólicas passíveis de ser comunicadas. Sobretudo via matematização. É já clássica a caracterização que Husserl faz da ciência moderna (da filosofia moderna como um todo, segundo ele a entende) como busca da "onisciência". O mundo rudimentarmente matematizado por Galileu será visto pelas gerações seguintes como uma "unidade sistemática racional" da qual cada detalhe, mesmo o mais ínfimo, pode ser idealmente determinado. Que ainda não o seja, em nada abala a fé do cientista, do filósofo. Há por toda parte a certeza otimista de que a ciência progredirá continuamente e que, embora o conhecimento de tudo jamais virá a ser obra de uma pessoa ou mesmo de uma geração, existe potencialmente um caminho infinito a ser percorrido.[256] Um infinito a ser percorrido... Isso é lá imagem da felicidade?

O que não me impede de reconhecer que o homem rouba fogo aos deuses toda vez que programa um computador. Alarga, numa atualidade operante, o que era só virtualidade angustiada, impaciente para vir à tona, do princípio de identidade. Cada loop *if/else* ou *while/for* num bloco de código é, em miniatura, uma imagem da história da consciência humana: a identidade, sempre autoafirmativa, que volta a si mesma, e portanto transposta em circularidade abstrata; mas identidade-circularidade a se perfazer no tempo, dado a dado, continuamente, daí que à imagem da linearidade. *Cypherpunks write code*. Fazem-no porque a consciência, circular, atua no tempo, linear, fato aliás que a história das civilizações exibe às claras. Regidas por um princípio cosmológico de estruturação da vida social, de reprodução nos mecanismos citadinos e políticos (do desenho das cidades às festividades do calendário) dos princípios que a mente era capaz de ver espelhados em si a partir do modelo de cosmos que apreende, as primeiras civilizações em tudo imprimem uma visão circular: tudo — cada ponto da circunferência — se situa equidistante do princípio metafísico primeiro — o centro

256 Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trad. de David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970, p. 65.

do círculo. Coisa que se altera fundamentalmente com as religiões abraâmicas. Prenuncia-se no judaísmo, mas se realiza com toda a força no cristianismo e no islamismo, a vivência histórica propriamente dita, isto é, a compreensão positiva do suceder do tempo como coisa estruturada, como processo significativo dotado de princípio e fim, de gênese e apocalipse. A *arkhé*, agora, possui *télos*. A *samsara* se abstratiza despida de sua carga de maldição, tornada apenas circularidade dos princípios superiores que, lógica e ontologicamente, irá se revelar no tempo. *Circularidade via linearidade*. Ou: o homem é uma máquina de autorreferência atirada no tempo. Sim; mas o ser humano não é só uma máquina e por isso é capaz de experimentar a autorreferência como danação da alma, como aprisionamento. O ladrão de fogo se sufoca no incêndio que cria: cria-o com linguagem e quer aplacá-lo com linguagem. Não encontrarão aí as almas de maior sensibilidade religiosa um vislumbre do que é o inferno?

III
Presença

12. O lugar a partir do qual falo

Antes de passar aos experimentos de teoria do conhecimento que gostaria de encerrar neste livro, necessito fazer a respeito das lições de Olavo de Carvalho acerca do assunto uma advertência sobre sua natureza ou escopo.

Há cerca de quatro séculos que o conhecimento não é culturalmente apreciado como de pronto possível, natural, em regra desprovido de complicações imediatas. Vai longe a época em que o homem poderia dizer, com Aristóteles, que lhe é natural conhecer. Interpusemos entre nós e o mundo uma variedade extraordinária de cunhas, as quais marcam distintamente as posições, e a distância, entre sujeito e objeto. Num diálogo em que uns são mudos e outros surdos, podemos com a inocência e irresponsabilidade dos loucos ora dizer que o "real" está no "eu", e falarei e o mundo não ouvirá, ora que está no "mundo", e o mundo falará e não ouvirei, ora num determinado arranjo entre uma coisa e outra, numa democrática colaboração de ouvidos moucos. Realismo e idealismo, em suas formas modernas, só são possíveis num ambiente cultural no qual

o homem perdeu o conforto de sentir-se instalado numa realidade que lhe é inerente.

Se acreditarmos que entre o indivíduo e o conhecimento objetivo do mundo se interpõe a falsa consciência (Nietzsche), a ideologia (Marx), o inconsciente (Freud), a metafísica (Heidegger) ou, vá saber, a *episteme* limitante de uma época (Foucault), nunca mais nos será possível recuperar a inocência do conhecimento. E isso, se bem visto e bem vivido, é bom. Diante da história, não existe atitude mais irracional do que a queixa; não nos é dado queixar-nos de fatos, é-nos dado aceitá-los, absorvê-los, criticá-los, para ao fim fazermos deles alguma coisa. Essa coisa é o futuro. Falo portanto aqui de futuro.

Hoje somos, pois, de nascença críticos do conhecimento. Mas imaginemos que não fôssemos, imaginemos que viéssemos ao mundo, digamos, no século XVII, para assim fazermos o justo elogio das inteligências finas, dotadas de possante capacidade abstrativa — com a qual até se perde o mundo de vista —, que foram responsáveis por levar a realidade ao confessionário e fazê-la lá dizer que às vezes nos mente, ludibria, rouba vida. Assistíamos, àquela época, à conjunção espantosa de duas ordens de fatos. Em primeiro lugar, a ciência experimental e a matematização da natureza alcançavam seus primeiros resultados significativos, fazendo ver à inteligência que dentro deste mundo há outros mundos, antes imprevistos, passíveis de inspeção racional. Por muito tempo se insistiu no aspecto de ruptura que a nova astronomia, o cálculo infinitesimal e a física newtoniana representariam em relação ao quadro intelectual anterior, tomando-se por referência principal o ensino escolástico. Como, já cansadamente modernos que somos, não precisamos mais forçar uma deselegante propaganda da era moderna que se insurge e justifica diante de uma época pretérita, com atribuir a esta última toda sorte de leviandades, podemos preterir a ingenuidade e

parcialidade dessa opinião, pois fato é que a ciência moderna surgia num ambiente de franca disseminação de estudos em torno das "forças sutis" da natureza (com um prestígio ascendente da magia junto à elite intelectual)[257] que, em época posterior, se atribuiria de maneira injusta apenas aos escolásticos, cujos estudos ironicamente até ofereceriam respostas *avant la lettre* a perguntas que só seriam formuladas no século XX.[258] Além disso, não só entre a lógica medieval e a moderna há uma continuidade manifesta,[259] como até a própria ciência experimental já havia encontrado em Robert de Grosseteste e Roger Bacon teóricos e praticantes de primeira linha.

Em suma, tratava-se de um mundo no qual o conhecimento, o mais alto conhecimento, o científico, mostrava-se garantido. Reinava entre os homens um otimismo epistemológico. Galileu e Newton lhes construíram um jardim onde habitar. Essa é a primeira ordem de fatos que mencionei.

Mas, por outro lado — passo ao segundo grupo de fatos —, esse otimismo camuflava a sombra de desconfiança que se lançava sobre os setores não científicos da vida. O que não se podia matematizar não era digno de imediato assentimento. O mundo das coisas cotidianas, o mundo dos intensos sentimentos que se tem diante da grandeza do orbe e das pequenezas da vida em urbe, estava condenado a ser questão de foro privado, que até se poderia compartilhar e de fato se compartilhou como quase nunca — o nascimento da modernidade: a grande época da epistolografia privada —, mas sem que para tanto se reivindicasse maior autoridade que a devida a impressões pessoais, irredutíveis a princípios explicativos capazes de produzir um padrão de repetição experimental. E assim, segundo os versos de Dante Milano,

---

257 Cf. Capítulo VI, 29.

258 Cf., no Capítulo IV, 23, a passagem sobre relação entre a noção medieval de "*materia signata quantitate*" e física quântica.

259 Destaco, por exemplo, o intenso debate acadêmico acerca do "quadrado de oposições" medieval. Cf. Jean-Yves Béziau; Gillman Payette (Orgs.), *The Square of Opposition: A General Framework for Cognition* (Peter Lang AG: Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2012).

A vida, a verdadeira vida,
Aquela que não é vivida,

foi relegada ao romântico e romanesco, de maneira que não é fortuito que o século da divisão e mesmo departamentalização do saber, o XIX, tenha sido também o século do romance. Enxotada do céu da ciência, a vida desceu ao chão onde pisam homens, mulheres, velhos e crianças, e a matéria de que é feita a vida social, a diferença entre os indivíduos, se tornou, como diz acertadamente Chesterton, o elemento próprio da arte do romance.

Aí já me adianto e falo de uma circunstância posterior, mais próxima de nós, na qual a situação assume feições mais claras e radicais. O tempo tem mesmo essa serventia: maximizar o que a princípio é mínimo, atualizar o que era apenas potencial. (O tempo, esse pastor do rebanho das coisas rumo ao redil de sua finalidade.) Em suma, o século de Hegel nos descerra o que antes ocorrera. E o que ocorrera é que, embaraçados com as duas ordens de fatos de que acabo de falar, cientistas e filósofos precisaram racionalizá-las de algum modo, a fim de tornar fatos de sentido e origem bem diversos compreensíveis a partir de uma mesma teoria. Essa, a grande aventura de Kant, que fez a crítica da razão pura porque precisava fazê-la. Tomou a braços a tarefa que seu tempo lhe exigia. Podemos criticar sua crítica,[260] mas não sua responsabilidade — ou pelo menos a impressão que tinha do que fosse sua responsabilidade. Estou certo de que, para os espíritos contemplativos, às vezes o exemplo da responsabilidade intelectual pode ser mais estimulante do que o próprio acerto intelectual. Pois bem: Kant buscou justificar a objetividade da matemática e da física, ao mesmo tempo que justificava a incapacidade de objetividade da religião e a "finalidade sem fim" da arte. De certo modo, ainda vivemos no mundo que criou

260 Cf. Capítulo IV, 19.

a partir do mundo que criticou. Kantianamente, temos a máxima objetividade científica a circular em departamentos de filosofia, matemática e ciência da computação sob os nomes de "lógica matemática" e "filosofia analítica"; e em departamentos de letras e de história temos, por outro lado, como "denúncia" da "ideologia" e do "logocentrismo" daquela empresa, os "estudos culturais" e a "história de minorias", como terreno de máxima inobjetividade teórica. Aliciados por um lado e por outro, somos, como disse, de nascença críticos do conhecimento.

Estamos cansados e não suportamos mais essa esquizofrenia epistêmica. Reações esporádicas surgem aqui e ali, sobretudo das falanges de áreas mais tradicionais, como os estudos literários.[261] E há exemplos pretéritos de quem buscou treinar nossa sensibilidade para perceber que as dificuldades do conhecimento, nossas insuficiências cognitivas, não são empecilhos à busca da verdade, são antes as condições mesmas nas quais se processa essa busca. Que eu só possa ver de um objeto um lado seu de cada vez não é deficiência minha; é, ao contrário, a condição primeira, é o ponto de partida gnoseológico do qual posso me atirar à coisa e percorrer lado após lado seu, um de cada vez. Ortega y Gasset certa vez prometeu escrever um ensaio sobre a limitação, que desconheço se, de algum modo, chegou a escrever; mas sei que escreveu incontáveis outros que tratam da ideia de que os limites são aspectos positivos (no sentido adjetivo derivado de *posição*) da realidade. O ilimitado está para além da realidade que vivenciamos, e sua irrupção neste mundo tem potencial disruptivo. O que estrutura o mundo de nossa experiência são os limites determinantes das coisas, são os limites determinantes de minha esquemática cognitiva, são os limites hermenêuticos de meu encontro com as coisas, de minha inserção no real.

261 Cf. adiante, na seção 15, (b), comentário sobre *Produção de presença*, de Hans Ulrich Gumbrecht.

Para se referir a essa concepção do conhecimento, Ortega gostava de falar em *perspectivismo*. É uma expressão oportuna: conheço certo dado da realidade, num certo momento pessoal meu, a partir da perspectiva existencial que adoto; não tenho outra opção; é só a partir da perspectiva que me chega o objeto, que por sua vez é capaz de moldar minha perspectiva e me atirar a uma visada completamente imprevista, reveladora. O mundo realiza, em nós, portentosas descobertas.

Toda a filosofia de Olavo de Carvalho testemunha essa mesma humildade — e não terá sido em Ortega, aliás, que Olavo aprendeu sua devoção pelo particular, pelo limitado, pelas condições restritivas porque formadoras da experiência? Sendo ele um grande leitor do filósofo espanhol, tendo a pensar que sim.[262]

Esse é o lugar do qual Olavo fala e vê o conhecimento. Esse lugar, nobre e baixo outeiro ao qual Ortega subia para ver o mundo em suas *Meditações do Quixote*, também eu muito modestamente quero lá me postar, tendo eu mesmo vivido próximo ao Outeiro da Cruz, que em São Luís marca o local da batalha na qual os portugueses expulsaram definitivamente os holandeses da ilha. Não é lá grande coisa, mas me agrada pensar que me elevar apenas um pouco em relação à linha do horizonte, só o suficiente para ver longínquas claridades, é uma garantia de que não irei cair de muito alto se incorrer em erro. Se cair, resta o consolo de que do solo não passo. O solo nos irmana na realidade.

262 O ensaio "O pensamento de Ortega y Gasset", de Olavo, foi premiado em 1983 pela Embaixada da Espanha num concurso promovido por ocasião do centenário de nascimento do filósofo.

13. Tripla intuição e intuicionismo radical

Mais vale, às vezes, a verdade muda, conservada no fundo da alma, mesmo na linguagem pessoalíssima de um sonho, de uma imagem, do que sua expressão clara e distinta em termos lógicos, a qual, por perfeita que seja, há de ser alvo de mal-entendidos tão logo caia no mundo, e tornar-se objeto de controvérsias tediosas que reduzirão a cinzas o fogo da sua intuição originária.[263]

Olavo de Carvalho

Está à altura de nossa intuição mais imediata o fato de que nos instalamos no mundo abrangendo-o em visão; somos seres de *theoría*, de penetração visual. O indício mais certeiro de que damos atenção a algo é que estejamos com os olhos voltados em sua direção. Ver, para o ser humano, chega a se confundir com o conhecer, ainda que se trate de um conhecimento insuficiente; e ateus reclamam menos de nunca ter tocado Deus do que de nunca tê-lo visto. Causa estranheza, então, que

> todos os autores que estudaram teoria do conhecimento e perguntaram sobre o valor do conhecimento humano sempre abordaram a percepção de objetos, de corpos, deixando de lado este corpo muito singular que é a luz, que não pode ser comparado a nenhum outro corpo, desde que ele é a condição de possibilidade de percepção dos corpos.[264]

263 "Nota prévia" a *Como vencer um debate sem precisar ter razão*, p. 20.

264 TI, pp. 1-2 [com ligeiras edições num texto não corrigido pelo autor; trata-se de transcrição de aula]. Robert Grosseteste seria uma exceção: "Foi um dos primeiros que enfocou a luz por esse prisma científico, sendo este um tema relativamente ausente na discussão da teoria do conhecimento. Ele considera que a homogeneidade do meio luminoso o torna tão indiferenciado, que acaba passando por imperceptível. É como no caso do peixe, que, estando todo o tempo na água, não a percebe, da mesma forma que o homem, o qual, estando na luz o tempo todo, não percebe que está na luz. Daí que não a leve em conta. Antes de Robert Grosseteste, a luz só havia sido considerada de forma mítica e poética" (Ibid., p. 2 [com ligeiras edições do texto]).

Recuperar à consciência essa condição de possibilidade de quase tudo que compreendemos de modo mais primário como ato de conhecimento permite a experiência da *tripla intuição* como garantia de objetividade: intuímos uma fonte de luz que nos permite ver; intuímos aquilo que vemos àquela luz, isto é, intuímos que intuímos e que essa intuição consiste em intuir algo de específico; e intuímos a relação causal entre a fonte de luz intuída e nossa capacidade de intuir. Tudo num único ato intuitivo, no qual os três aspectos são mutuamente dependentes, podendo ser abstraídos apenas numa reflexão posterior, e não no ato intuitivo mesmo. Não posso me intuir capaz de ver algo se não intuo a própria claridade que me faculta a visão; sempre que vejo um determinado objeto vai dada, nessa visão, a intuição de que o vejo; e, se intuo minha visão de algo e o fato da presença da luz, intuo necessariamente a unidade causal entre o que me permite ver e aquilo que vejo. Qualquer objeção quanto à validade ou não daquilo que intuo será posterior e não fará parte desse ato intuitivo primeiro. A tripla intuição funda minha autoconsciência no próprio instante em que inaugura diante de mim o mundo. Sem a intuição da luz dada na intuição de um determinado objeto, e sem a intuição da relação entre uma coisa e outra, não ocorre visão alguma. O processo de ver é físico, imediato e intuitivamente tripartite. Dúvidas sobre a propriedade ou correção do processo serão abstratas, segundas e discursivamente multíplices. Mas se basearão, de qualquer modo, na tripla intuição original e na intuição de verdade que ela necessariamente traz na aproximação entre a intuição humana e a luminosidade do sol. Pois

> o ato intuitivo torna-se ainda mais rico pelo fato de que uma intuição externa (a visão do sol como fonte de luz) vem junto com uma intuição interna (a intuição de enxergar), constituindo com ela uma unidade indivisível. Neste ato está para o homem a raiz mesma da noção de verdade como unidade do perceber e do percebido, do interno e do externo, do pensamento que está no sujeito e do pensado que está no objeto. [...]

> A apreensão intuitiva da unidade luz/visão/objeto é a intuição instantânea da inteligência como capacidade de captar a evidência; a evidência como veracidade oferecida pelo objeto à inteligência. [...]
>
> O símbolo tradicional segundo o qual o sol é o olho do mundo e o olho é o sol do corpo não é simples metáfora, mas uma correspondência funcional verdadeira, escorada no nexo causal real que une a luz à visão.[265]

Para o indivíduo privado do sentido da visão, seria de todo modo possível buscar o fundamento da faculdade — a audição, por exemplo — com base na qual alcançar a tripla intuição. Experiência de privação total ou quase total da audição lhe permitiria se aproximar do que fosse uma experiência de permanente e absoluto silêncio (análoga, aqui, à experiência de noite total ou inexistência do sol). Mas eis que, para a pessoa absorvida nessa experiência, se quebra o silêncio. Intuir a presença sonora de uma nota musical que subitamente ressoasse ao seu redor seria, ao mesmo tempo, intuir a presença do som e da existência de sua fonte (talvez um piano); e essa intuição é simultaneamente ainda intuição de causalidade entre a fonte do som e o fato de nós o ouvirmos. Outra descrição possível, a partir das mesmas circunstâncias, seria tomar o próprio silêncio como fonte do som ouvido; como no caso extremo de uma pessoa que por qualquer motivo (por ser um recém-nascido, por ser um adulto com algum tipo de deficiência cerebral) não conseguisse discernir fontes concretas individualizadas daquele som; para essa pessoa, existiria apenas uma difusa ambiência sonora, marcada tão só pelas variações som-silêncio (análogas, aí, às de luz-escuridão), de maneira que a manifestação da fonte difusa do som seria percebida intuitivamente junto ao próprio som e à causalidade entre aquela e este. Exemplos análogos poderiam ser desenvolvidos para os demais sentidos; recomendo ao leitor que os procure por si mesmo. Será um bom exercício fenomenológico.

265 Ibid., p. 2 [com ligeiras edições do texto].

Mas tornemos à luz.

Luz, luminosidade, clareamento daquilo que está à nossa frente é coisa que só ocorre conosco diante do que está presente. "A intuição só é intuição do presente".[266] Mas essa intuição do que é presente, unicamente presente, eleva a percepção do homem a um nível máximo de capacidade intelectiva: ela desdobra o mundo de tudo aquilo que lhe é presente em capacidade de universalidade. Pois, no instante em que se percebe capaz de intuições em razão de intuir a fonte de luz que lhe propicia suas intuições, o ser humano descobre que os demais animais estão em situação similar, mas sem a capacidade de intuir a fonte de luz e sua causalidade em relação à intuição de objetos. *O ser humano realiza a universalidade incompleta da animalidade*; o mundo se torna cenário de autoconsciência no próprio instante da tripla intuição originária, à qual a síntese de ciência e consciência deve sempre ser remetida. Se bem que seja coisa da maior importância, o fato de que eu saiba, e de que eu saiba que sei, não é suficiente para garantir que exista uma relação direta entre a realidade de meu saber e a realidade daquilo que sei. São realidades que surgem de momentos e atos distintos: uma é dada na experiência direta, outra em geral dada na recordação, no ato imaginativo pelo qual reconstituo um saber. E assim os filósofos poderão passar alguns séculos discutindo realismo e idealismo, perguntando-se onde está a coisa que não se sabe se é alcançada verdadeiramente ou não pelo sujeito que, por sua vez, talvez não seja tão real assim... O que Olavo nos chama a fazer é considerar em toda a gravidade o ato da tripla intuição, que contorna de imediato as aporias em que as diversas e incontáveis teorias do conhecimento incorrem quando fazem remontar o objeto à realidade conhecida pelo sujeito. Na tripla intuição, a unidade de ciência, consciência e realidade é materialmente imediata: "*Está-se vendo um objeto*

266 Ibid., p. 3.

que permite o fato da visão".[267] Alegar que a própria visão desse objeto — a luz — pode ser falsa (quem sabe uma alucinação) ou apriorística com relação à sensibilidade humana seria pueril; ora: se essa intuição está na base de todas as demais, no caso de ser falsa tudo o que intuímos seria alucinação, de maneira que a própria realidade seria regrada de acordo com essa visão alucinada, que assim seria normalidade de visão e não alucinação alguma; e, se a percepção de luz fosse uma forma *a priori* de nossa sensibilidade, restaria explicar como seríamos capazes de perceber a privação total de luz (kantianamente, não podemos intuir a privação total de espaço e de tempo, por exemplo) e mesmo assim nos orientarmos adequadamente no mundo. Olavo recorda que radica na tripla intuição o triângulo semiótico "signo"/"significado"/"significante"; se a luminosidade estivesse aprioristicamente implicada na intelecção sensível, não teríamos acesso ao significado sem fundir signo e significante num único objeto (da mesma maneira que fundo a espacialidade e a temporalidade aos objetos que apreendo). Dito de outro modo, o sol, como fonte de luz que intuo externa a mim, teria de se confundir com a luz que irradia ou com os objetos que intuo à sua luz — ou com ambos. Todos nós temos a intuição de que não intuímos assim.

A tripla intuição é também fundamento de todos os demais conhecimentos em outro sentido: é nosso primeiro ato de apreensão do múltiplo no um. A multiplicidade das coisas que existem e dos conhecimentos possíveis delas está, assim, refletida na passagem de individualidade à universalidade implícita na tripla intuição, por um lado, e no fato de que ela consiste num ato unitário que compreende uma multiplicidade de atos, por outro. Essa ponte entre unidade e multiplicidade é dada materialmente pela luz que se ilumina a si própria ao iluminar a nós e aos objetos. Por isso, a tripla intuição

267 Ibid., p. 4, grifo do autor.

serve ainda de garantia da conexão entre racionalidade humana (tensionamento rumo à unidade) e simbolismo natural (ordenamento do múltiplo). O uno vai ao múltiplo, o múltiplo vai ao uno. Ou: *o cultural é real, o convencional é natural.*

Todas as intuições têm esse mesmo fundamento, mas não são da mesma modalidade. Existe a *intuição sensível externa*; ocorre quando capto a presença, a confrontação de um dado com meus sentidos. Sua marca é a imediaticidade e a positividade de uma informação. Não se confunde, contudo, com a mera estimulação sensível, como quando sentimos frio ou calor, quando temos de raspão contato com a aspereza de uma superfície. A rigor, é permanente a estimulação de nossos sentidos; o mundo sempre nos toca de algum modo. Mas a intuição sensível externa requer um direcionamento consciente da atenção: como quando capto algo num ápice de encontro entre aquilo que me assedia os sentidos e o acolhimento que minha inteligência lhe dá. Estou atento à coisa. Similar, mas menos confrontação que envolvimento, é a *intuição sensível interna*. Percebo-me interiormente de um determinado modo; talvez entusiasmado, talvez enciumado. Aqui a atenção é uma intencionalidade que aponta para a ambiência da atividade consciente, que não se confunde com mero estado psicológico. O aspecto psicológico do entusiasmo, quando o apreendo, é mesmo só aspecto; se o entusiasmo que intuo em mim se limitasse a uma determinada disposição anímica de minha psique, eu não poderia lhe dirigir o foco de minha atenção; seria mais condicionante dessa atenção — o que não nego que de alguma forma seja — que um fim em si mesmo, apreensível e inteligível. O tempo da intuição sensível interna é ainda o tempo presente — toda intuição só pode ser apreendida como atual, manifestada agora, ainda que se refira a coisa pretérita, coisa pretérita à qual se dirige a *intuição intelectual* por operar de maneira indireta, na medida em que substitui os objetos

sensíveis presentes por suas representações interiores.[268] Nela, aquilo que foi intuído interna ou externamente é reduzido a uma imagem formal, base sobre a qual se construirá um conceito. O fato de que não se dirija a algo intuído nesse preciso momento, originariamente (ou: mundana, perceptualmente), não faz dela ação menos intuitiva; como é intencionalidade da consciência que se dirige a um dado e o apreende, é intuição. A raiva que possa ter sentido ontem e o navio que posso ter visto anos atrás comparecem à minha inteligência nesse momento como algo que se intui, que se captura. Pois se não o intuísse não teria acesso algum a esse algo, o qual portanto não existiria como conhecimento para mim. É preciso que toda imagem formal que retenho seja intuitivamente repetível; que seja resposta em contemporaneidade consciente, num presente de meu foco de atenção, pois "não existe intuição sem presença".[269] É preciso que o objeto esteja presente, seja no mundo externo, no mundo interno ou na intencionalidade da inteligência. O que enseja a definição: *intuição é o conhecimento imediato e evidente daquilo que está presente*.[270]

É só quando se possui um chão intuitivo intelectual, quando um repertório sólido de intuições intelectuais se sedimentou, que começa a atividade racional construtiva, aquilo a que em geral — de modo errôneo, como veremos — os filósofos reduzem a razão. O pensamento discursivo, que "nada mais é do que a redução de múltiplos pensamentos a uma unidade",[271] ou de um conjunto de intuições intelectuais à evidência de nexos de necessidade (cuja forma por excelência é o silogismo), não é nada mais do que uma sequência de intuições. Nem poderia ser diferente: tal como na escala de possibilidades do discurso existe um estreitamento à medida que se vai do possível ao certo, do poético ao analítico, aqui também,

268 Alguns detalhes desse processo são descritos no Capítulo IV, 20.
269 II, p. 6.
270 COF 41 (16.1.2010).
271 Ibid., p. 16.

no campo prévio da intelecção, um sistema de virtualizações — intuitivamente apreendidas —, de sínteses de dados como matrizes de possibilidades, origina a capacidade do raciocínio discursivo de construir um elo de nexos lógico-causais a partir de um quadro anterior muito mais amplo do possível — construção essa que é, por sua vez, um encadeamento de intuições, que só poderá num segundo momento ser apreendida em sua totalidade num novo ato intuitivo. O raciocínio discursivo afunila os aspectos desde os quais as intuições intelectuais são tratadas. Esse afunilamento, que tendencialmente se dirige ao conhecimento apodíctico, científico, consiste em atender a algumas condições de conhecimento. As condições intrínsecas são (a) a existência de evidência intuitiva de um dado que se quer fundamentar; (b) a existência da possibilidade da prova, isto é, de uma via para o fundamento do dado; (c) a existência de um nexo intuitivo entre a evidência e a prova; e (d) a evidência intuitiva desse mesmo nexo.[272] Posso ter evidência do fenômeno físico da queda dos corpos; preciso, para tanto, intuir esse dado como uma evidência.[273] Posso conceber a possibilidade (ela mesma uma constelação inteira de intuições) de que a existência da gravidade explique esse dado — indique seu fundamento; aí reside, então, uma possibilidade de prova. Posso identificar o nexo entre a lei da gravidade e a queda dos corpos. Posso, por fim, ter uma evidência desse nexo (ainda que apreendida de forma indireta, por instrumentos de observação ou cálculos formais). O que não pode ocorrer de maneira alguma é que qualquer desses passos não seja intuitivamente evidente; em especial, a falta de evidência do nexo entre dado e sua prova implicaria que esse nexo mesmo precisaria de uma prova ulterior. Nesse novo processo comprobatório, o nexo será o dado de evidência, para o qual se deverá buscar a prova possível,

272 As condições extrínsecas são (1) a repetibilidade do ato intuitivo, (2) a possibilidade de registro e (3) a transmissibilidade. ESF, p. 9.

273 Possíveis objeções críticas à possibilidade de conhecimento serão respondidas no Capítulo IV, 18-19.

a fim de que se estabeleça o nexo entre ele e esta; e este nexo será ele mesmo intuitivamente evidente. Mas digamos que não o seja: inicia-se um terceiro processo de prova, e o que era conhecimento científico possível torna-se um discurso infinito cujo fundamento de certeza final jamais será alcançado. Ou existe evidência intuitiva do nexo de prova ou não existe possibilidade alguma de saber científico; toda demonstração deve recuar "até o momento em que [...] surja uma evidência",[274] porque, agora é Leibniz quem diz, "*as proposições vão ao infinito*".[275]

Esse reconhecimento de que todo conhecimento racional, construtivo e discursivo não só tem por base as intuições, mas é em si mesmo uma estrutura de intuições, fundamenta a postura gnoseológica que Olavo denomina *intuicionismo radical*.[276] Vale pela afirmação de que, a rigor, não existe conhecimento "racional" no sentido corrente do termo; todo conhecimento é intuitivo; a intuição é o começo e o fim do conhecimento; dela parte, a ela se dirige.

A primeira apreensão (outro modo como Olavo, à maneira dos antigos manuais de lógica, designa a faculdade intuitiva) nunca erra. É sempre uma percepção correta; mesmo quando não temos nome para a coisa, o signo mental que construímos a partir dela (a intuição intelectual) é fruto de fiel equivalência entre o percebido e a coisa real. De nada valem aqui objeções de natureza pirrônica, as quais em geral partem da comparação entre algo percebido e algo imaginado para então afirmar a falibilidade (ou mesmo a completa falsidade) das intuições. Por exemplo, pretende-se mostrar a dubiedade da percepção notando que, quando observamos um elefante de perto, achamo-lo grande; e que, quando de longe, pequeno. Isso dá por subentendido que, por alguma razão, um elefante deveria ser visualmente igual de longe e de perto, o que é

274 II, p. 7.

275 G. W. Leibniz, "Projeto de uma arte de inventar". In: op. cit., p. 29.

276 COF 15 (18.7.2009).

uma suposição apenas imaginativa, a princípio nada lhe dá razão.[277] Pois bem: o que apreendemos é manifestamente dado de algum modo; e esse modo é algo tão rico, tão prenhe de realidade (ainda que de uma realidade por ora confusa, ainda não clarificada), que praticamente tudo o que pensamos construtivamente é só comentário à primeira apreensão. No *verbum mentis* com que representamos numa intuição intelectual a coisa, guardamos sua substância. O problema do conhecimento só surge quando se passa a tratar essa substância por meio do raciocínio, processo em meio ao qual ela poderá ter sua estrutura de possibilidades deformada. O que às vezes parece erro de percepção é na verdade erro originado de inferência — uma cadeia silogística feita a partir do percebido. A primeira apreensão capta a coisa em sua quididade (a individualidade formal do *quid*, da coisa), isto é, em sua conjunção de ideia universal e objeto singular. Mais do que conjunção, é uma tensão. Cada ente intuído, seja real ou formal, já traz em si o conhecimento imediato da espécie a que pertence. Em situações concretas, vemos individualidades tensionadas em suas respectivas universalidades; jamais confundimos as coisas com a situação concreta em que se inserem. Mas pode ocorrer de fazermos essa confusão na etapa construtiva do raciocínio, ao tentarmos detalhar os elementos formais daquela tensão entre universalidade formal e circunstância.

Do mundo à intuição vai uma distância material limitativa. Estamos fisicamente em contato com o mundo, e é assim que chegamos a ele, é assim que ele nos chega. Mas essa distância, que entre mundo e intuição é quase só fronteiriça, já se amplia consideravelmente quando recolho as intuições sensíveis (seja externas, seja internas) em intuições intelectuais. Já não há nada de material aí, mesmo que se considere a atividade consciente mero resultado da atividade cerebral; de todo modo, as intuições intelectuais tomadas em si mesmas não serão materiais. A distância se tornará crítica, mesmo perigosa, no nível das elaborações conceituais e do discurso racional. O nível de abstração com que se lida aí requer, necessariamente, um apagamento daquilo que na intuição primeira está apenas virtualizado. Ao intuir a forma de um objeto, dou atenção a uma série de notas que sua presença me assinala; eu as atualizo em relação ao campo de possibilidades com que me deparo, ao mesmo tempo que virtualizo — ponho ao fundo — outras tantas notas. Isso não quer dizer que as apago; apenas não lhes dirijo por ora meu foco de atenção. Quando ascendemos abstrativamente ao tratamento conceitual e ao encadeamento de intuições intelectuais do raciocínio construtivo, aí sim começamos a varrer de vista o que não está atualizado. Não levamos em conta as propriedades que não fazem parte do conceito, mas que conhecíamos de modo virtualizado no ato intuitivo; nem tampouco os acidentes circundantes que passam ao largo do conceito, mas sem os quais o objeto em questão jamais teria ingressado na existência.[278] Toda garantia de validade da faculdade construtiva, abstrativa, está em sua possibilidade de remeter as intuições com que trabalha à intuição original; em, partindo da unidade apreendida construtivamente, descer ao confronto com a multiplicidade; nisso reside grande parte do ofício de filósofo: "O sábio, no sentido aristotélico, não é aquele que se elevou ao céu das essências platônicas, mas aquele que, retornando das alturas, sabe ir *re*-construindo, na variedade das coisas sensíveis que se lhe apresentam no espaço e no tempo, o princípio de unidade que nelas se insinua".[279] Era a isso, guardadas as diferenças de pormenor, que Mário Ferreira dos Santos se referia ao cobrar que a orientação abstrativa do procedimento lógico fosse compensada pela orientação "concreta", especificadora, sintética, material, do procedimento dialético, que

277 COF 49 (13.3.2010), no qual se baseia também o restante deste parágrafo.

278 Cf. conceito de "acidente metafisicamente necessário" no Capítulo IV, 20.

279 ANP, p. 108.

mais recolhe do que expurga daquilo que a intuição capta.[280] À primeira apreensão ou intuição de que fala Olavo, Mário Ferreira chamou "intuição apofântica" ou "intuição iluminadora".[281] Já que na intuição está a verdadeira evidência, os procedimentos de prova — que cessam, como vimos, na evidência do nexo entre dado e possibilidade de prova — não podem se limitar aos da demonstração, aos mecanismos da razão discursiva. Pode-se, portanto, provar demonstrando, mas também *mostrando*. Provar algo por mostração é recriar com o mais alto grau de precisão possível as condições de repetibilidade da primeira apreensão. Assim vista, a mostração é uma evidência superior à demonstração. É só por meio dela, aliás, que se torna possível visualizar, abranger num único gesto do inteligir, uma cadeia inteira de intuições articuladas em raciocínio discursivo. *Compreender uma sequência dedutiva é apreendê-la como um dado unitário de intuição*; é sua própria condição de emulação da unidade do real — conforme discuti no Capítulo 1, 6 — que permite ao discurso construtivo lógico ser uno, ser apreensível numa intuição comunicável. A esta última, Olavo chama *intuição racional*: é a apreensão unitária de um discurso interior na totalidade de seus nexos lógicos. Mas recebe também outro nome mais simples: "O momento em que aquilo que é conhecido discursivamente se eleva diante de alguém como uma totalidade simultânea de nexos que vão, não somente num sentido, como no discurso, mas em todos os sentidos simultaneamente, se chama *contemplação*".[282]

Sim, é verdade que, no limite, toda intuição é incomunicável. Não posso transferir a outrem, tal qual me ocorreu, uma determinada experiência de apreensão imediata do real. Posso, contudo, fornecer ao meu interlocutor elementos suficientes para que ele próprio realize o

280 Mário Ferreira dos Santos, *Lógica e dialética: lógica, dialética e decadialética*. 4.ed. São Paulo: Logos, 1959a, pp. 87 ss. Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais; v. II.

281 Id., *Filosofia concreta*. 3.ed. São Paulo: Logos, 1961, pp. 67 ss. Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais; v. X, t. 1.

282 TI, p. 8.

exercício imaginativo de recompor as circunstâncias do conhecimento em questão e sua origem numa tripla intuição. Isso só é possível por meio de uma espécie de giro extrapolativo dos quatro discursos: depois de ter elaborado a intuição primeira, refinando-a analiticamente até que se apresentasse sob a forma de discurso científico, inicio um novo giro, realizando uma *passagem do analítico ao poético*.[283] É que, se alguém me comunica um discurso analiticamente refinado, só posso atestar sua validade se, em última instância, for capaz de decompô-lo até chegar às suas intuições originárias; se for capaz, em suma, de descer do analítico ao poético, do unitivamente abstrato ao concretamente múltiplo. Nesse movimento está o caminho para a terra natal da certeza. Pois não é o raciocínio discursivo, e sim a intuição primeira, que nos permite formular juízos autoevidentes. *Juízo autoevidente* é aquele que "*não pode ter uma contraditória unívoca, ou seja, cuja contraditória não é sequer formulável sem o vício redibitório da ambiguidade*".[284] A prova ulterior que se poderá buscar para um juízo autoevidente deverá se basear na confiança numa modalidade radical de evidência. É que essa prova deverá ser dada pela razão construtiva — no caso de ser possível oferecer alguma prova, é claro; e tudo o que a razão construtiva faz é sistematizar a *experiência do mesmo e do outro*.[285] A razão se estrutura em nossa esquemática cognitiva à medida que, ao nos desenvolvermos, percebemos que determinadas coisas se repetem diante de nossa percepção; ao mesmo tempo que, nesse mesmo ato de apreensão, percebemos que outras não estão se repetindo. Saltamos de coisa conhecida a coisa conhecida, mas o fazemos em meio a uma variedade incalculável de elementos que não nos remetem

283 Ibid., p. 9.

284 KPPC, grifo do autor. Olavo o exemplifica com o argumento ontológico de Santo Anselmo: "Qual a contraditória do juízo 'O ser necessário existe necessariamente'? É 'O ser necessário inexiste necessariamente' ou 'A existência do ser necessário não é necessária'? Impossível decidir. A contraditória do argumento de Sto. Anselmo é *informulável*. Rejeitar portanto esse argumento é abdicar do senso mesmo da unidade do discurso".

285 TI, p. 16

ao já conhecido. Damos, por assim dizer, com a inteligência num muro do real cujas dimensões, asperezas e tonalidades nem sempre nos trazem o reconforto do habitual, do anteriormente recolhido. E, quando assim lascamos a inteligência, mais a enrijecemos, mais a enriquecemos com a plena conscientização de que o mesmo não é o outro, mas que *o outro pode ser conhecido a partir do mesmo*. "A operação de aplicar a identidade e a de reconhecer o mesmo e o outro é um conhecer que, no fundo, é um reconhecer".[286] A razão se aparenta a uma rede que atiramos sobre o real; ela irá recolher o mesmo, na medida em que o reconhecer, e ela irá recolher o outro, na medida em que o estranhar. Reconhecimento e estranhamento são dois atos cognitivos indissociáveis. São atos plenamente racionais porque, em virtude de seu próprio funcionamento, requerem que a razão não se esgote neles. É um erro, infelizmente bastante comum, tomar a razão como limitada à faculdade construtiva, ao pensamento discursivo, às formas lógicas de inferência; à experiência do mesmo e do outro, portanto. Mas razão não se limita a ser faculdade de discurso; na verdade, "a razão é impropriamente dita uma faculdade, dado que ela é faculdade e ao mesmo tempo o objeto percebido".[287] *A razão está na consciência que conhece bem como no objeto que se conhece porque afinal já estava no ato intuitivo*, na ponte que liga indissociavelmente consciência e objeto.

Olavo insiste: a tripla intuição é a intuição modelar. Todos os demais conhecimentos, para ser plenos, devem em alguma medida emular essa intuição original e originária. A forma da razão é dada pela experiência do mesmo e do outro, mas seu fundamento se encontra na tripla intuição, sem a qual não seria possível diferenciar o mesmo do outro. Razão, se capaz é, como de fato é, de realizar distinções e coerir analiticamente partes e todos, é algo que sempre procede em busca do fundamento — o centro do qual

286 Ibid., p. 16.

287 TI, p. 25.

irradia a proporcionalidade exata do relacionamento entre as coisas tomadas em questão. Mas isso não é outra coisa que emular a intuição originária, porém o fazendo ao longo do tempo. A razão discorre, isto é, desdobra-se discursivamente segundo uma lei de temporalidade. Daí que aquilo que estava integrado na tripla intuição se torna elemento autônomo no raciocínio discursivo, ordenado não segundo uma síntese estática e dada de modo instantâneo, e sim segundo uma sequencialidade criteriosa: tem-se o fato da intuição; tem-se o fato intuído; e tem-se *a busca* pelo fato do fundamento da possibilidade de intuição. Provar algo, discursivamente, é tornar evidente o fato do fundamento. É bracejar de silogismo em silogismo — depois da necessária etapa dialética[288] — até alcançar a fonte de luz das intuições cujo nexo de necessidade se está buscando. Como a tripla intuição é instantânea, nela esse nexo é prontamente afirmado e elevado a um dado de autoconsciência. A máxima certeza, que para as ciências permanecerá sempre um ideal, é alcançada por qualquer indivíduo capaz de meditar por alguns minutos sobre o ato da tripla intuição. Tão logo se torne consciente da estrutura tripartite do momento mais imediato do conhecer, para esse indivíduo — que dificilmente será capaz dessa experiência antes de alcançar a nona camada da personalidade, a intelectual — sempre estará implícito, no trânsito de consciência a autoconsciência, o trânsito de todo e qualquer dado intuído à experiência crucial da tripla intuição.

14. Dialética simbólica

O contraste entre dia e noite, que vivenciamos rotineiramente, contém um dos mais fundamentais e permanentes simbolismos de que se

288 Cf. Capítulo II, 8, (a) e Capítulo V, 25.

vale a consciência humana, em seu esforço cognitivo, para perceber a própria natureza do ato cognitivo. Claro que falo da alternância entre luz e sombra, conhecimento e desconhecimento, que estrutura a vida humana e atua em vários níveis seus, com os mais diversos graus de continência entre um e outro — a própria perduração da consciência no tempo só é possível porque cada momento adventício se torna zona de luz, ou ingressa na zona de luz de que participa nossa consciência, e assim uma pequeníssima faixa de ignorância é conquistada à verdade; e não menos a existência humana como um todo pode ser vista como uma ilha de luminosidade — os mais otimistas dirão que um continente, e os progressistas inclusive que um continente cuja nação se atira numa empreitada de expansão imperial — em meio a um oceano de escuridão opaca.

Não investigo no momento o que essa oposição nos revela da natureza humana, ou da natureza da natureza ou da existência de um modo geral. Centro aqui minha atenção no próprio fenômeno da oposição. Oposição é dualidade manifesta de contrários. O conjunto da existência é um conjunto potencial de dualidades latentes. Entre outros motivos, porque a própria existência conjunta de entes individuais os põe uns frente aos outros, ainda que apenas idealmente, o que instaura uma relação, e relação é dualidade (o que evidentemente não quer dizer que só se estabeleçam relações entre dois entes). Mas nem toda dualidade é uma oposição, porque nem toda relação se estabelece entre contrários. A contrariedade está em que uma qualidade positiva num ente se apresente negativa em outro. A qualidade de ser esférica está presente numa bola de futebol, mas não num círculo que eu desenhasse no papel. A luminosidade solar está presente no dia, mas não na noite. E assim por diante, de modo que, em esfera ontológica já muito acima, se poderia

falar até em ser e não ser, os quais seriam "qualidades" absolutas (não convém aqui discutir se é mesmo possível falar, em qualquer sentido, de não ser como algo absoluto; talvez o leitor considere necessário, até prazeroso, insistir nessa discussão, para o que lhe deixo a sós e lhe desejo boa sorte).

Uma das tarefas centrais da inteligência é diferenciar meras dualidades de contrariedades. A superioridade da inteligência de um indivíduo sobre outro, por esse motivo, poderia ser aferida por sua maior capacidade de articular grandes quantidades de relações de efetivos contrários, enquanto uma inteligência menos privilegiada ou menos treinada ficaria desnorteada diante da quantidade de relações que se toma em conta simultaneamente, falhando ainda em ver quais contêm efetivas contrariedades e quais são simples e não problemáticas dualidades. Sou capaz de inteligir algo da realidade acertadamente quando oponho o vau de um rio cheio ao vau de um rio seco, não quando oponho um livro de metafísica ao telhado da casa do vizinho. Claro que estou sendo didático à custa de ser simplório, mas leitores de alma generosa me perdoarão. Perdoem-me, pois, e retenham o essencial: a consciência humana é dotada da capacidade de apreender diversos tipos de relações entre entes de diversa natureza, distinguindo adicionalmente relações potenciais e relações atuais, relações entre entes apenas duais e entre entes sob algum aspecto contrários, além de graus de continência entre relações (acerca do que é imediato dizer que a contrariedade está contida na dualidade).

É amplo, é até assombroso o espaço que assim nos descerra a inteligência. Mas por outro lado é também desesperador, se nos ativermos, em nossa contemplação da consciência humana, apenas a esses aspectos de que acabo de falar. É que eu centrava minha atenção na pluralidade da existência. Indivíduo algum jamais suportou viver, como folha seca levada pelo vento, num mundo em que

sua consciência se atirasse desse ente àquele, dessa relação àquela, de uma contrariedade a outra, e assim indeterminadamente, sem descanso nem meta nem, o que significa dizer o mesmo, síntese. Jamais suportou, aliás, porque isso sequer seria possível. O próprio fato de que se trate de *um* indivíduo, *uma* consciência, nos mostra que é operada uma redução ou subsunção da dualidade à unidade toda vez que inteligimos a primeira. Se a consciência humana não é lugar de síntese atual de qualidades contrárias, é no mínimo lugar, todavia, de uma síntese potencial, a qual terá a função de apontar para uma unidade superior que abranja o conjunto das dualidades da existência. Vê-se assim, e investigar a realidade leva uma vez ou outra à evidência desse fato, que o homem é mesmo um pequeno deus, feito à imagem e semelhança de Deus: assim como este tudo fez e tudo sustenta na existência, reunindo na unidade de seu ser o que no espaço e no tempo se apresenta como pluralidade, de modo análogo o ser humano recolhe em sua consciência tudo quanto existe de diverso, pondo semelhante e dessemelhante sob a égide da razão. No fundo da consciência humana fala uma voz eterna, eterna como aspira a ser o cantochão, com tênues e inesgotáveis modulações vocais que simulam o uno — essa voz nos fala de unidade e nos apazigua o coração.

A escalada da pluralidade à unidade, das contrariedades de entes de qualquer natureza até sua profunda coparticipação no ser, não pode ser matéria apenas de dialética. A dialética, essa grande arma da caça do filósofo à realidade, de tão nobre tradição, de tão vastas e imprevisíveis consequências quando transformada de técnica cognitiva em sistema teórico, merece seu elogio e merece nossa reverência.

Dialética, segundo a define Platão sem perder de vista a etimologia da palavra (como era hábito dos antigos), é conversa do intelecto com as coisas; com as Ideias, em suma, tal qual ele as compreendia. Desde então não deixou de ser fundamentalmente isso. Ainda que

pensemos na dialética de Marx, transposta que é para o processo histórico, isto é, para as coisas e fatos sociais, a própria apreensão pela inteligência do modo como estes se comportam pressupõe o diálogo entre alma e mundo de fatos.

A técnica dialética pede que a compreendamos à maneira dialética. A primeira preensão que alcanço é que, se especificamos a dialética, se a temos como *um* método ou técnica, é porque não é o único meio de o indivíduo ter acesso à realidade. Dispomos, para começar com o que está mais distante de nossos traços específicos como seres humanos, da sensorialidade, a qual partilhamos com os demais animais. Dispomos ainda dos sentimentos, que se distinguem das sensações e podem ser um meio superior de conhecimento; é pelos sentimentos que sabemos quem somos, pois podemos mentir com o raciocínio, mas não com as emoções.[289] E dispomos ainda das intuições, que são preensões maximamente particulares. O *methodos* (via, caminho) dialético é, pois, um entre outros meios pelos quais o espírito se deixa afetar pela realidade. É notório, se prosseguirmos com as distinções, que o saber dialético não é imediato, não é vivência autoimpositiva, como o são a sensação, a afecção e a intuição. Ele requer esforço, concentração, retomada contínua de um ponto de partida que invariavelmente se perde de vista quanto mais longe se vai na caminhada dialética. Só se pode pensar no indivíduo que não é filósofo como sendo um dialético se já não pensarmos em método ou técnica, mas apenas numa compreensão vulgar da noção platônica de diálogo da alma com as coisas. O que o filósofo pratica é coisa de outra ordem. E o dialético, para Platão, era sinônimo do filósofo.

Outra intuição, agora — depois do breve caminho que acabo de percorrer — luminosamente acessível e convidativa, é que só posso saber no que consiste a dialética à medida que a pratico, pois não

[289] cor 77 (2.10.2010).

se oferece para mim de perfil inteiro numa única visada intuitiva. É necessária uma "série dialética" (precisa expressão de Ortega y Gasset)[290] que nos leve a um termo provisório, o qual permitirá recordar, reter e sintetizar todas as intuições anteriores numa *preensão dêitica imediata* do processo dialético inteiro. Dito de maneira simplificada, o processo dialético não pode se realizar inteiro numa única intuição; mas seu *quid*, o que ele é, só nos chega por meio de uma intuição totalizante. Se é assim — prossegue a série dialética —, uma precondição do método dialético é o tempo. Requer-se duração, processualidade, para que uma intuição se siga a outra. Ao homem é dado esse prazer, que não o têm os anjos e nem mesmo Deus: atirar-se numa investigação que sempre traz consigo o risco de que o tempo não seja suficiente, pois existe a morte; investigação cuja meta, sob certo aspecto, é justamente triunfar sobre o tempo. O indivíduo que alcança uma verdade é alguém que triunfa sobre o tempo, alguém que — para recuperar o modo como há pouco falava — recolhe na unidade o que em pluralidade o tempo dispersara. Esse triunfo é um triunfo apenas humano, demasiadamente humano, insisto. Deus, por estar não acima mas além da temporalidade, não encontraria meio de triunfar sobre ele como nós o fazemos. É um ato que pressupõe um ser consciente imerso no tempo.

Não me assusto, a essa altura da investigação, com o sentido da palavra epifania. De fato, cada *intuição sintética a posteriori* alcançada por meio da técnica dialética nos surge como uma súbita iluminação vinda de fora de nossa experiência comum. A seu modo, é uma intuição rara e sutil do tempo: este é suspenso, e *se demora* em sua suspensão. Não é que ele pare; apenas se introverte, fixa-se em seu fundamento, agora posto a nu diante de olhos humanos, e nos chama, por sua singular presença, a compartilhar do que não pode ser dialeticamente articulado e explorado. Aí, a intuição está em seu elemento próprio.

290 José Ortega y Gasset, "Epílogo". In: Julián Marías. *Historia de la Filosofía*. 32.ed. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1980, pp. 474-515.

Disso resulta que um dos fins da dialética — prossegue a série, perceba o leitor — é fazer com que não precisemos dela. E, se ela transcorre no tempo, é para nos conduzir à própria natureza do tempo. A temporalidade com que se inicia o empenho dialético difere da temporalidade com que se o conclui. Mas, todos sabemos, a vida segue. Aquele momento não perdura. Perdura em nossa memória, contudo, a intuição que tivemos dele. O conhecimento da existência de *epifanias temporais* consolida nossa experiência do tempo, tornando-a mais estruturada. Tornamo-nos menos ingênuos quanto à vida que passa; sabemos que ela passa, mas que passa de acordo com uma forma de acontecimento. É a forma própria da vida humana, passível de ser apreendida por nossa consciência. A preensão de minha vida como totalidade, afectivamente dada desde que vim à existência, necessita da intensificação da experiência. É tarefa de toda uma vida o aclarar-se para si mesma como posse plena e una, inalienável aliás, de si mesma. A compreensão cotidiana da duração suspensa permite que o homem alcance sua modalidade própria de permanência. Em resumo, a intencionalidade própria do método dialético é a progressiva fundação do indivíduo na consciência da forma de acontecimento de sua vida.

Olavo de Carvalho não utiliza a expressão "forma de acontecimento da vida", embora, em outro contexto (discutido no primeiro capítulo), fale de "forma da vida humana" mais ou menos da mesma maneira como Julián Marías concebe biografias como estruturas dotadas de diversos níveis de formalidade empírica. Tampouco sua investigação, nesse campo, compõe-se necessariamente dos passos que dei até este ponto da presente seção. Mas o que ele chama de *dialética simbólica* fala bem de perto ao que venho expondo.

Do ponto de vista metafísico, a passagem do particular ao universal não se limita ao modo como nós humanos *desvelamos* a particularidade, notando-lhe seu fundo de universalidade num momento de

duração suspensa. A ascensão de plano a plano à universalidade pode ser apreendida a partir de diferentes planos dessa mesma escala ascensional. O que permanece inviolado é o conteúdo metafísico da passagem de plano, não importa se apreendido desde mais de cima (mais universal) ou desde mais de baixo (mais particular). Esse conteúdo se chamou princípio de identidade. O trajeto cognitivo até sua evidência é mais fácil de ser vivido do que descrito. Um dado imediato da compreensão ascensional é que, diante da dispersão da inteligência pela variedade irredutível de todas as individualidades existentes, buscamos uma primeira e mais simples ordenação de tudo que guarde dualidade — seja como oposição, seja como contrariedade. É uma visão lógico-analítica, poderíamos chamá-la: a carência de algo justifica-se pela — e na — superabundância de outra coisa; ou é pela ação desta sobre uma terceira que se explica alguma qualidade sua, bem como alguma desta última. A claridade tem algo em comum com a escuridão: o fato de serem definidas tendo por referência a luz, que abunda numa e escasseia na outra.

Mas com isso chegamos apenas a uma percepção estática e abstratizada do universo. Ocorre que não percebemos apenas qualidades, dispostas de acordo com sua maior identidade ou diferença. É-nos comum perceber, bem mais do que isso, processos. A processualidade de todo o existente é o que mais distintamente nos impressiona a inteligência. Ao apreendê-los em seu conjunto, somos capazes de apreciar a convergência dos processos; assim podemos falar de ciclos, de "equilíbrio dinâmico".[291] De acordo com a estação do ano, pode um ipê, por exemplo, se mostrar florido, desfolhado ou com folhas secas; são etapas de um ciclo vital que deve se renovar vezes sem conta e que não se esgota em nenhum de seus estágios. O ipê primaveril é tão ipê quanto um ipê invernal; o estágio primaveril só pode existir porque existe o invernal. Mais ainda, entre o

291 DS, p. 24.

ipê primaveril e o ipê invernal se verifica uma contrariedade no que diz respeito à fertilidade. De maneira que, se, sob um aspecto (o da unidade de um processo vital), apreendemos as estações como complementares, sob outro as apreendemos como contrárias. Essa perspectiva processual guarda grande semelhança com o pensamento dialético.[292]

Embora atinjamos agora um nível apreciável de abstração, encontramo-nos ainda sujeitos a uma tarefa impossível: indefinidamente percorrer todo o existente para, repetida incontáveis vezes a operação, tentarmos ascender mais no entendimento unitário de uma processualidade que nunca cessa de atuar e fazer surgir novas configurações ou arranjos existenciais. É evidente que a pluralidade de processos *in fieri* é, na prática, inabarcável por uma atividade dialética (Olavo se refere, nesse passo, especificamente à dialética hegeliana) que se poderia talvez qualificar de mecânica. Do que se segue a constatação:

> A dialética vê-se, então, ante um trágico dilema: optar por um discurso interminável — o qual, não possuindo limites, deixa de ter qualquer conteúdo identificável, como bem o assinalaram os críticos neopositivistas de Hegel — ou determinar arbitrariamente, e irracionalmente portanto, um ponto final qualquer para o processo dialético.[293]

É preciso encontrar outro meio de operar sínteses; um meio pelo qual se alcance unidades de sentido progressivamente abstratas, sem que para tanto seja preciso percorrer séries de séries dialéticas sem fim à vista. Esse meio é o fundamento dos simbolismos mais universais: a *analogia*.

São análogos não os entes que possuem umas mesmas qualidades ou que se situem existencialmente de forma similar com referência aos demais entes, mas sim aqueles que se subordinam a um mesmo

292 Ibid., p. 25.
293 Ibid., p. 29.

princípio superior. Os objetos entre os quais se estabelece uma analogia "estão conectados *por cima*: é em seus aspectos superiores, e por eles, que os entes podem estar 'em analogia'. Uma analogia é tanto mais evidente quanto mais nos afastamos da particularidade sensível para considerar os entes sob o aspecto de sua universalidade".[294] Nesse sentido, a analogia é que torna possível percebermos totalidades individuais como parte de totalidades mais e mais universais — totalidades de totalidades (cuja expressão formal poderia ser encontrada em lógicas de segunda ordem ou ordem superior) —, de maneira que a mais específica particularidade e a mais abrangente universalidade ficam unidas, inseparáveis, logicamente condicionadas uma à outra, porque ontologicamente incondicionada a máxima universalidade e condicionado tudo o mais. Para essa síntese de universalidade e concretude a escolástica tinha um nome simples e profundo: *universal concreto*. É para aí que devemos olhar se não quisermos nos cegar com o só concreto ou com o só universal; é para aí que é mais difícil olhar. Porque isso já não se alcança, em parte, por meio de série dialética, mas por meio daquele fim paradoxal do pensamento dialético: abandonar as oposições para perceber sob que aspecto se manifestam como oposições. Qual seu *fundamento*, enfim. O pensamento ingênuo dialetiza primeiro as identidades e diferenças sensíveis; depois toma essa primeira síntese tensional e a reinsere na processualidade do tempo, e assim o que era unidade estática de tensões se torna unidade dinâmica[295] (como no ciclo vital do ipê). Mas nem a síntese estática nem a síntese dinâmica, quando apreendidas em sua unidade, permitem-nos aferir o que, nelas, é razão da unidade. Só o passo que damos neste momento, com o olhar analógico, é capaz de ir nesse sentido. Podemos apreender o conceito de princípio de identidade, mas não conseguimos localizá-lo como uma nota presente na individualidade de um ente ele mesmo; vemo-nos

294 Ibid., p. 36.

295 Ibid., p. 39.

> com frequência divididos entre uma verdade universal desligada da experiência concreta e uma experiência concreta destituída de verdade e de sentido, reduzida ao empirismo mais cego e tedioso. *A escalada das analogias visa justamente a transpor esse hiato, levando, na medida do possível, a um conhecimento vivido e concreto do universal.*[296]

Da multiplicidade à unidade, e desta a uma unidade que retenha a multiplicidade. Acima de tudo está a identidade, mas também — e de nosso ponto de vista habitual — abaixo; só ao encontrá-la numa faixa superior é que nos fazemos aptos a reconhecê-la em faixas de existência marcadas pela concretude, finitude, especificidade. Se não adotamos essa disposição analógica com relação ao nosso modo de conhecer, estamos fadados ou a trocar os entes por uma Ideia reificada, numa espécie de platonismo vulgar, ou a nos apegar caninamente ao osso das coisas aqui e agora, numa espécie de materialismo idealizado. Tanto num caso como no outro, a realidade se cinde em metades estanques.

> É preciso, portanto, descer novamente do princípio às suas manifestações particulares, e depois subir de novo, e assim por diante. De modo que a alternância sim-não, verdade-erro, que constitui para nós o início da investigação, é finalmente substituída, num giro de noventa graus, pela alternância alto-baixo, universal-particular. Passamos da oscilação horizontal para a vertical. E é justamente o despertar da capacidade de realizar em modo constante a subida e a descida, que constitui o objetivo de toda educação espiritual, sem a qual a perspectiva que nos é oferecida pela dialética simbólica se torna para nós apenas miragem.[297]

Alcançar o patamar de apreensão analógica do real é, visto de outro ângulo, um ato que simula um salto da processualidade dos atos de inteligência para a simultaneidade virtual dos dados que, por meio daqueles atos, só podem ser apreendidos uns depois dos outros.

296 Ibid., loc. cit., grifo meu.

297 Ibid., p. 44.

Falei há pouco da impossibilidade temporal de síntese dessas apreensões; preciso agora apenas fazer ver que essa impossibilidade reside no próprio modo de apresentação das coisas à nossa inteligência. Nenhum ente se entrega inteiramente à nossa percepção de uma vez por todas; são inesgotáveis os aspectos que apreendemos dele num dado momento, mas sobretudo são inesgotáveis — este, o ponto decisivo aqui — os *modos* como ele pode em momentos ulteriores vir a se apresentar, cada um desses modos a abranger outras tantas infinidades de notas, de *indexadores existenciais*. Vejo um pássaro: mas o estou vendo de um determinado ângulo; busco vê-lo de outro ângulo — talvez para apreciar melhor a plumagem de seu rabo —, e aquele primeiro ângulo deixa de ser uma perspectiva atual e se torna uma virtualidade resgatável. Cada ente possui não apenas uma infinidade de "lados", no sentido material da expressão, mas também uma infinidade de chamados à nossa intelecção; quando atendo a um desses chamados, abro mão da possibilidade de nesse mesmo momento atender aos outros — como se cada aspecto de um ente sofresse de ciúme ontológico. Paciente, atendo de chamado a chamado, sofro as condições de tempo, lugar e número que impõem à minha sensibilidade; e vou, assim, como que girando ao redor do ente, talvez na esperança de percorrer, ao seu redor, uma trajetória esfericamente perfeita, no curso da qual eu experimentaria todos os ângulos ontognoseológicos possíveis em relação àquele ente. A esse modo humilde de aceitação do modo de apresentação das coisas, Olavo chama *perspectiva rotatória*. Parece que sugiro que seja coisa a ser voluntariamente adotada; não: de qualquer modo, estamos sempre *obrigados* a adotar a perspectiva rotatória, pois a realidade do tempo e do espaço a impõem a nós. "Tanto o pensamento abstrato quanto a percepção sensível têm a estrutura de uma perspectiva rotatória: o sujeito cognoscente circunda o objeto tanto quanto circunda o conceito, e o faz precisamente porque seu foco de atenção é circundado pelas latências de inumeráveis objetos, conceitos e signos".[298]

298 NSR.

Em parte, aí está a razão de perseguirmos séries dialéticas de uma intuição a outra, para em seguida passar à intuição da série inteira de nexos intuitivos, e aí também a razão de necessitarmos realizar o salto simbólico: se minha sensibilidade ficasse presa à rotação em torno do ente, se minha razão construtiva ficasse presa à rotação em torno do conceito desse ente, eu jamais seria capaz de apreender intuitivamente ente algum nem de conceber, como coisa formalmente una e completa, seu conceito. Todas as nossas intuições e todas as nossas construções conceituais necessitam, em algum momento, saltar para fora da perspectiva rotatória, embora esse salto só possa ser operado a partir da própria rotação; é precisamente esse salto que a dialética simbólica realiza, e é por isso que ela mesma, tomada como objeto formal para meditação, mostra-se coisa assombrosamente estranha: o ato de dialetizar simbolicamente equivale ao ato de fazer todos os pontos da esfera ideal de perspectivas gerada pela rotação *comprimir-se num único ponto*; como se eu pudesse pôr, na palma de minha mão, um ponto geométrico de intuição (é inextenso, embora cruzado por todos os vetores do real) que não está submetido a processualidade nenhuma — como se por um momento eu fosse capaz de sopesar o fundamento da processualidade. Quando o faço, afinal entendo o que é analogia. E entendo que ao pensamento analógico cabe redimir as impropriedades e tibiezas da sensibilidade, da intuição, da razão discursiva, da memória. Cada ato de apreensão é, para nossa inteligência, uma aposta na existência da possibilidade de outros atos similares, porém voltados para outros indexadores existenciais do mesmo ente. A analogia é a fiadora dessa aposta.

15. O encontro com a presença

(a)

A identidade é, em matéria de predicamento, a categoria absoluta, a mais universal. Compreende todo o conjunto da existência, e de tudo afirma, individualmente, que é, e que é justo aquilo que é, e não outra coisa. Abrange tudo, é indiferente a tudo. Com muita ironia e um pouquinho de verdade, pergunto-me se o princípio de identidade não é o Deus do Corão...

Como ideia, pode a identidade ser hegelianamente vista desde a ideia absoluta, desde a subjetividade humana ou desde a processualidade da história e natureza. Ou pode ser vista, com Franz Rosenzweig — numa sutil e negativa revisão crítica da filosofia de Hegel —, desde a Criação (os alicerces metafísicos da realidade), da Revelação (a progressiva atualização dos fundamentos da existência no próprio curso da história que chama o indivíduo a se redescobrir no mundo) e da Redenção (a consumação da verdade fundamental trazida ao nível de uma consciência maximamente "profética", autoconsciente de sua origem e propósito neste mundo, não numa realidade metafísica distante e depurada). E, se digo isso, se exemplifico, é para explicitar que a própria identidade pode ser apreendida como processualidade, como desdobramento de si e retorno a si. A identidade tem sístoles e diástoles.

Mas a identidade tem ainda uma forma de apresentação pré-categórica, em certo sentido propiciadora de toda categoria. É a identidade desdobrada em perfeita sustentação duradoura, em efetiva e ubíqua espera, mas uma espera que tudo acolhe e engloba e é latente. Nesse patamar, a identidade não é tanto o que percebemos quanto o que não percebemos; mais se esconde do que se mostra, sofre de uma timidez

metafísica; fala *sotto voce*, quando fala, porque muitas vezes se cala. Não é misteriosa e nada tem de arcano. É até simplória, ordinária, e só os evangelicamente pobres de espírito são capazes de sondá-la e amá-la. Não existem estradas reais que levem à realidade.

Vista como conhecimento possível, a identidade, nesse nível de manifestação, apresentará propriedades esquisitas — como a de reunir e conservar tudo o que desconhecemos. Não é igual a si aquilo que reconhecemos como igual a si, como sendo; é igual a si aquilo que, independentemente de nosso juízo, é igual a si, aquilo que é. Dito dessa forma, parece que afirmo a distinção entre ser e conhecer. Todavia quero afirmar, este é o ponto crucial, a indistinção real — não formal — entre ser e conhecer. Tudo o que é, é conhecimento; é porque é conhecimento, e vice-versa.[299]

É trivial que o conhecimento não pode ser apenas o que se ensina e aprende, o que está nos livros ou na internet. Até certo ponto é trivial que o conhecimento seja algo que pode ser adquirido a partir da realidade. Não tão trivial é que, "adquirido" ou não, o conhecimento está na realidade e a constitui. "A noção de 'conhecimento' como conteúdo da memória e da consciência humana se torna totalmente inviável se não admitirmos que o conhecimento, sob a forma de registro, existe também fora delas".[300] Assim como estamos constantemente entrando e saindo de zonas de maior conhecimento e maior desconhecimento — como ao nos depararmos com uma situação moralmente confusa, ou como ao não compreendermos perfeitamente a demonstração ou exibição de um argumento num livro de filosofia —, também tudo o mais quanto existe atravessa zonas de variada luminosidade. Digo zonas, mas bem poderia dizer pontos de vista, pois quem fala em pontos de vista fala em aspectos, em potências de um mesmo ente. Cada coisa pode, assim, ora

299 O tratamento gnoseológico deste problema está no Capítulo IV, 18.

300 sc2.

se apresentar mais como algo que é, ora mais como algo que se conhece — seja como for, permanece o fato de que tudo é registro, informação, conhecimento, seja por nós conhecido ou não: "O corpo é registro, o livro é registro, os entes todos à minha volta são registros: transitam incessantemente do ser ao conhecer, do conhecer ao ser, de tal modo que a distinção destes dois momentos é antes ocasional e funcional do que outra coisa".[301]

Como "o ser não poderia se transmutar em conhecer se já não fosse, em si e por si, o conhecer, apenas visto pelo avesso",[302] vivemos em meio a uma quantidade ingente de registros, que são precondição de qualquer conhecimento e mesmo de qualquer ação no mundo, porque coincidem com o ser. Existe "uma forma de conhecer que consiste, simplesmente, em ser".[303] A isso Olavo de Carvalho chama *presença*. É o conceito central de sua filosofia, aquele que lhe dá maior unidade.[304]

De imediato, surgem duas ordens de preocupação. Em primeiro lugar a graça, ou desgraça, de serem as coisas dessa forma. Em segundo, as implicações daí advindas em matéria de postura humana diante (se é que ainda cabe falar assim, à maneira modernamente antiga, "diante", com sua carga semântica opositiva) do conhecimento.

Quanto à primeira ordem de questões, enfrentamos aqui uma talvez desumanidade da presença. Ela aí está, não apenas como identidade pré-categorialmente positiva e ubíqua, como também situada além de qualquer cuidado humano. A presença desdenha de nós; é, e é conhecimento, independente de nossa existência.

301 Ibid.

302 Ibid.

303 Ibid.

304 Ao divulgar o vídeo de uma aula sobre intuicionismo radical e conhecimento por presença, Olavo comentou: "Tudo, absolutamente tudo o que eu disse nos últimos vinte e tantos anos é baseado NISTO. Se você não é capaz de remontar, por qualquer via que seja, desde uma das minhas afirmações particulares a este fundamento geral, sua compreensão dessa afirmação particular é aleatória e deficiente, ou, no mínimo, não é uma compreensão filosófica". F1 (1.12.2016).

A presença não é amigável, mas tampouco se pretende nossa inimiga. "Que é o homem, para pensardes nele? Que são os filhos de Adão, para que vos ocupeis com eles?".[305] Se bem que, a considerar o papel vital que tem o conhecimento para o homem — o homem existe para conhecer, para se conhecer, para se tornar quem ele é, pois ser é tender a ser o que se é —, começa a parecer demoníaca uma fonte vital indiferente àquilo cuja vida dela depende.

Essa impressão é suplantada por uma segunda e ainda mais leviana: tanto melhor que a presença independa de nós, embora dependamos dela; um encargo a menos para nós, agora cientes de maior liberdade potencial. Isso inclusive nos dispensaria de maior heroísmo. É herói quem se reconhece responsável pelo conjunto da existência. Félix Ravaisson vê nos heróis da mitologia grega o protótipo do homem superlativamente dotado da responsabilidade moral que acompanha qualquer conhecimento metafísico;[306] quem conhece, sabe-se parte da comunidade do ser, dela participa, zela por ela na medida em que se esforça para evitar o erro e ampliar sua faixa de penetração na verdade. É herói quem está ao máximo consciente de suas condições de consciência. E poderá alguém ser filósofo sem aspirar a ser herói?... A natureza do heroísmo está no ímpeto original de luta pela preservação da integridade do ser, cuja comunidade se expressa de maneira mais viva nos seres capazes de consciência e ascende, necessariamente, ao "pensamento do pensamento", a Deus, responsável que é por sustentar toda a existência. O heroísmo é moral na medida em que atende a um fato ontológico, a mencionada participação de todas as coisas no ser, e daí deriva uma obrigação à generosidade, piedade, bondade, sem as quais é impossível ser hospitaleiro para com o real. Ao contrário, os "homens do vulgo" de que Ravaisson fala são aqueles que, em vez de se doarem, fecham-se,

305 Sl 8, 5.

306 Félix Ravaisson, *Testamento filosófico*. Excerto traduzido por Olavo de Carvalho. COF, 2011. Inédito.

por medo, precipitando-se na busca de proteção. Sua conduta é imoral não porque seja "malvada" num sentido banal, mas porque está em desacordo com o realismo filosófico do heroísmo. Olavo recorda, a propósito, que Frithjof Schuon dizia que o pecado tem três estágios: a ignorância, que está no fato de o indivíduo desconhecer a estrutura da realidade, não saber que sua conduta não se coaduna com ela (neste caso, com o compadecimento pela unidade do ser); a fraqueza, na qual a ignorância se soma à busca por proteção que alimenta a conduta de quem deixa de fazer o bem para que não se perturbe seu sossego; e a maldade, que é a prática da autodefesa em detrimento do outro.[307] Três estágios de anti-heroísmo metafísico.

É pouco observado que um dos âmbitos de criação com maior apreço pela relação entre responsabilidade pessoal e comunidade da existência são as histórias em quadrinhos de super-heróis. Do fim da década de 1930 até este quase fim dos anos 2010, os super-heróis gradativamente se tornaram mais "humanos", como hoje é costume dizer quando se quer apontar complexidade — e assim Peter Parker é um adolescente pouco notável que se sente culpado por não ter poupado da morte o tio que o criou, e Tony Stark é um alcoólatra cínico cujos bilhões de dólares têm origem na indústria bélica que sustenta morticínio em todo canto do globo, dois exemplos, enfim, de personagens criados com um direcionamento mais ou menos realista tomado pela Marvel Comics na década de 1960. Histórias de personagens matizados como esses foram se tornando moralmente mais e mais ambíguas, "adultas" e sombrias. O paradigma de todas as criações *dark* posteriores surgiu na década de 1980 e é criação de Alan Moore. O jornalista free-lancer Michael Morgan, ao se descobrir um ser extraordinariamente poderoso, encontra nisso angústia e não grande vantagem, e sob a figura de Marvelman (depois chamado Miracleman) distancia-se mais e mais

307 COF (S.2.2011).

do comum da humanidade, por fim gerindo um estado totalitário planetário e "perfeito" (como são todos os projetos totalitários aos olhos de seus ideólogos). Quem, como eu, nasceu por volta do fim da década de 1980, cresceu lendo quadrinhos com uma ambiência opressiva, cinza, esmagadora.

Apesar dessa tendência até outro dia dominante, o roteirista Grant Morrison repetidas vezes ao longo de *Superdeuses* (livro que é um misto de autobiografia, história cultural dos quadrinhos de super-herói e ensaio de indagação pela natureza do heroísmo, em geral escrito numa prosa limítrofe ao discurso de um cientista social e ao panfleto de um incendiário anarquista) observa que nas histórias de super-herói tende a preponderar um elemento solar, que inclusive volta ao centro de atenção nos últimos anos: o herói, quando defende a mocinha de um rufião num beco escuro, ou quando desvia um cometa que colidiria apocalipticamente com a Terra, ou quando se dispõe ao sacrifício pessoal para salvar a vida de um notório bandido, o faz porque esses atos são formas concretas de realizar o propósito mais alto de *defender a realidade*. Em cada vítima salva, o herói salva não só a vítima, não só a humanidade, mas a realidade como um todo. Não à toa, na segunda metade do século XX os heróis lidam de modo mais claro com o problema do fim do mundo, que afinal é o fim da realidade humana; já não se trata de uma grande desgraça a ser evitada; trata-se da última desgraça. O neurocirurgião Stephen Strange, o Doutor Estranho, enverga o manto de Mago Supremo, cuja atribuição explícita é a de ser o "defensor da realidade". E assim é desde pelo menos a primeira "crise" no universo DC, nas revistas da Liga da Justiça dos anos 1960, quando o "tempo" e o "espaço" são ameaçados de grave desarticulação, levando a um dos quadros catastróficos favoritos da ficção científica: múltiplas realidades paralelas em rota de colisão. Em muitas histórias de Grant Morrison (como *Flex Mentalo* e *Crise final*),

o fim do mundo está sempre próximo, e os heróis, em atos de abstração intensa e impressionante metalinguagem, correm contra o tempo para salvar o "universo", os "deuses", a existência sob a forma de "continuidade" (o tempo histórico interno às histórias em quadrinhos, que ordena as ações convergentes que se dão em diferentes títulos de variados heróis, que contudo compartilham um mesmo universo). O leitor curioso, no entanto desconhecedor completo de HQs, talvez se interesse em dar uma olhada em *Os sete cavaleiros da vitória*, de Morrison, e assim refletir sobre que coisa espantosa é o vigor, num gênero de arte em geral superestimado por outros motivos de menor monta.

Mas então: a presença nos oprime com sua soberba, e assim nos cobra uma responsabilidade heroica; a presença nos envolve maternalmente e nos instala na realidade, e assim nos doa sua responsabilidade. Logo, de qualquer modo, mais premidos ou menos, nos revelamos responsáveis pela realidade. A duplicidade da situação já a vivemos todos nós, responsável ou irresponsavelmente (o que, de certa forma, significa dizer: consciente ou inconscientemente, atenta ou dispersamente). Hostilidade e amistosidade são ambiências psicológicas que assinalam os dois polos extremos, jamais vivenciados em sua pureza, de nossa inserção no mundo. Nunca os experimento em sua totalidade porque a experiência de total amabilidade do real me tornaria de algum modo indistinto dele e a experiência de total rejeição do real me faria de algum modo inexistente. Como existo e nunca me confundo com o conjunto da realidade, só posso experimentar diferentes graus de pressão do real. Que de todo modo essa experiência seja inescapável, aí está algo que aponta para uma modalidade mais fundamental de conhecimento que não só não se identifica com o raciocínio discursivo, como é ainda a matriz da própria possibilidade da intuição e das formas de preensão. *Conhecimento por presença* o chama Olavo de Carvalho; é o conhecimento daquilo com que contamos o tempo todo, o mundo

do qual emergem nossas intuições.[308] Da própria existência do universo não temos clara intuição (só conhecemos aspectos seus nos quais em algum momento nos concentramos); mas sem ela tudo o mais seria impossível. É preciso que tudo o que percebemos esteja assentado em algo ainda mais sólido do que o próprio objeto de percepção; esse algo pode ser chamado, sempre metonimicamente, de cosmos, realidade, universo. Fato é que sempre se presentifica para mim sob a forma de presença. A presença é a pedra metafísica sobre a qual erigimos aquilo que no íntimo vivenciamos como verdade e que escolarmente chamamos de "conhecimento". Realizar constantemente o retorno do saber disciplinar à pedra áspera da presença é uma das finalidades da técnica filosófica, de que tratarei mais adiante (17).

Se antes eu falava do modo como "zonas" de maior ou menor inteligibilidade são ora sim, ora não ocupadas por tudo quanto existe, a depender de nossa circunstância, agora é mais apropriado direcionar a atenção para a condição de generalidade propiciada pelo conceito de presença. Prévia a tudo que experimento, que sinto, há uma faixa inexpugnável de duração, de autoafirmação, de solidez difusa, a qual, por mais esforço que eu faça, não consigo bloquear, anular, inviabilizar. Posso supô-la imaginária, mas o ato mesmo pelo qual o faço é ato de imaginação — de modo que algo sempre atravessa meu ser, acolhe-o, em mim sugere a experiência de presença. Às vezes cansado da vida, busquei uma porta que me levasse para fora da realidade, a fim de lá acender um cigarro e esperar a cabeça esfriar; essa porta, no entanto, não existe. E, se existisse, seria ela mesma parte da realidade, que em tudo se infiltra e sugere presença. Não podemos escapar da vida. Não podemos escapar do conhecimento.

308 COF 41 (16.2.2010).

O fato do conhecimento por presença impõe alguns outros conhecimentos estruturais. Em primeiro lugar impõe um conhecimento de *presenças*. Cada ente individual projeta sua identidade específica a partir da identidade universalmente compreendida, que se afirma e pulsa, latente, como presença. Cada presença diferenciada se liga ascendentemente à presença indiferenciada, bem como se liga descendentemente às maiores diferenciações possíveis de si mesma. Basta esse fato para insinuar a existência de uma *estrutura de presenças*. Cada presença diferenciada se relaciona horizontalmente com o conjunto das demais presenças diferenciadas. Mais do que lateral, horizontal, contudo, a articulação de presenças é de natureza vertical, hierárquica, assim comportando ascendência e descendência numa estrutura que se revela simultaneamente em cada presença diferenciada. Isso é assim porque na base da percepção analítica de cada presença está uma preensão analógica de distância, separação, gradiente; de privação e plenitude; de esvaziamento e preenchimento; de conteúdo e continente; de acima e abaixo, de parcial e total, e assim por diante com relação a tudo mais que esteja relacionado a modos de estruturação de presenças.

Estamos aqui em terreno pré-categórico *afectivo*. Quando falo de presenças, não estou me referindo a entes particulares, conforme fiz páginas atrás na seção 14 deste capítulo. Penso em campos autolimitados de possibilidades de existência, que calham de propiciar a este ou àquele ente seu lugar na realidade. O que fere nossa afectividade, denunciando-se presente, são pois os campos de presença com suas formalidades possíveis, as quais podem ser desdobradas analiticamente numa gama ilimitada de determinações. A descrição de qualquer objeto é rigorosamente inesgotável; no entanto, somos capazes de oferecer definições suficientes de muitos objetos. Quantidades constrangedoras deles, mesmo dos mais cuidadosamente definidos, sobram e caem para fora da definição, mas permanecendo de algum modo evidentes em sua experiência direta. É a *essa evidência que*

me refiro ao falar de presenças, não de entes. Não é de estranhar — talvez observasse, agora, Olavo — que, ao passar dessa faixa de preensão da realidade para outra mais analítica e determinada, possa um Aristóteles elaborar categorias conceitual e estruturalmente diversas das elaboradas por um Kant. Como a estrutura de presenças é inesgotável em sua complexidade, é natural que diferentes sensibilidades tendam a enfatizar este ou aquele subconjunto de suas relações possíveis. Mas do fundamental, da experiência de presenças estruturadas, nenhum ser humano jamais escapou. Uns filósofos penetram-na mais, outros menos; de todo modo, ela sempre está lá. Olavo recorda o fragmento 89 de Heráclito: "*Os homens despertos possuem um só mundo em comum, mas os adormecidos voltam-se cada um para o seu próprio mundo*".[309]

Num movimento dialético de especificação, falei do conhecimento por presença e cheguei ao conhecimento de presenças. Desde aí, num segundo movimento dialético, dessa vez de generalização, passei do conhecimento de presenças ao conhecimento de uma estrutura pré-categórica de presenças (e que filósofo verdadeiramente moderno não experimentou, ainda que por uns poucos momentos, a tentação wittgensteiniana de retroceder a uma ingenuidade pré-socrática e falar pré-categorialmente, como quem trata menos de formas do que de protoformas, como quem quer menos comunicar por meio da língua do que fazer da própria língua um testemunho, um símbolo maximamente compacto, uma impossível via direta de acesso ao mundo afásico?). Por fim, num terceiro passo, constato que a estrutura de presenças é, ela mesma, a presença em seu gênero pré-categórico mais alto. A presença se impõe como presenças diferenciadas, mas se impõe muito mais como estrutura de presenças.

309 COF 20 (22.8.2009).

(b)

Olavo de Carvalho certa vez afirmou (é o que minha memória me informa, sem maior detalhe) que os dois filósofos dos quais ele menos diverge são Aristóteles e Louis Lavelle. E dizia que diverge menos deste último do que do primeiro; que subscreveria quase qualquer página da obra de Lavelle, cujo "Testemunho", apêndice do livro *De l'Intimité Spirituelle*, comentou longamente com seus alunos.[310] Traduziu-lhes este trechinho:

> Há na vida momentos privilegiados nos quais parece que o universo se ilumina, que nossa vida nos revela sua significação, que nós queremos o destino mesmo que nos coube, como se nós próprios o tivéssemos escolhido. Depois o universo volta a fechar-se: tornamo-nos novamente solitários e miseráveis, já não caminhamos senão tateando por um caminho obscuro onde tudo se torna obstáculo a nossos passos. A sabedoria consiste em conservar a lembrança desses momentos fugidios, em saber fazê-los reviver, em fazer deles a trama da nossa existência cotidiana e, por assim dizer, a morada habitual de nosso espírito.

Muitas aulas de Olavo são comentários velados a essas palavras. A função imediata que confiava a elas era a de imprimir no centro da inteligência de quem lhe ouve um senso de confiança e aceitação da vida que lhe chega. Quase nunca não estamos frustrados; mas sempre somos capazes, pelo esforço de recordação dos momentos em que, por algum motivo, a realidade ao nosso redor se transfigurou autojustificada, de nos alçar a um patamar de observação a partir do qual todos os momentos da vida passam a ser medidos por aqueles momentos excepcionais — que podem se identificar com as epifanias temporais de que falei páginas atrás, com a intuição da vida como forma de acontecimento, com a audição de *A Paixão segundo São Mateus* e

310 COF 3 (4.4.2009) e COF 4 (18.4.2009).

aquela violenta punção estética que perfura nosso crânio e o inunda de *sacralidade*, isto é, da perfeição daquilo que está inteiramente apartado do conjunto das demais coisas sem, contudo, abandoná-las. Realizar essa operação de no desespero se recordar da justificação metafísica (isto é, *palpável e imediata*) apta a diluí-lo em vigilância serena não será meio suficiente para fundamentar filosoficamente a realidade do real; mas é um primeiro passo sugestivo, fonte de autoconfiança intelectual que poderá motivar outros passos rumo à observação daquilo que nos puxa à vivência do mundo. Aquilo que, sempre quando se põem a tatear, a arranhar ao seu redor, os filósofos tendem a nomear recorrendo a metáforas espaciais. É o *ambital do mundo-ambiente* [*Das Umhafte der Umwelt*], na expressão de Heidegger.[311] É o *orto* que anuncia o real, na expressão de Zubiri.[312] É a realidade *ambital*, diz López Quintás, ao qual retornarei. É o *corpo*, simplesmente o corpo, meu Deus, esse corpo que é *memória imemorial do mundo*, na bela expressão de Michel Henry.[313] É o *corpo-de-verdade*, descreve Alain Badiou.[314] E é a *presença*, como o nomeia Louis Lavelle.[315]

Seu livro *A presença total*, cuja leitura Olavo recomendou aos seus alunos à base *de uma frase ou parágrafo por dia*,[316] são as Sagradas Escrituras da presença. A intuição básica a que Lavelle sempre retorna é a de que o ato pelo qual captamos qualquer dado da realidade é o mesmo pelo qual nos construímos e nos descobrimos sujeitos.

311 Martin Heidegger, *Ser e tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas, SP/Petrópolis, RJ: Editora da Unicamp/Vozes, 2012, pp. 296-9.

312 Cf. Capítulo IV, 19-20.

313 Michel Henry, *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2013, pp. 210-3.

314 Alain Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event II*. Trad. de Alberto Toscano. Londres: Bloomsbury Academic, 2019, p. 350.

315 Tenho consciência de que esses termos não designam uma única e mesma realidade em tão diferentes filosofias nem são elaborados com base num mesmo conjunto de fundamentos; todavia, convergem de maneira inequívoca em seu apontar para a palpalidade da existenciação, da *encorporação*, como diz Badiou.

316 COF 10 (13.6.2009).

Ele não quer nos fazer ver apenas que não existe sujeito sem objeto ou objeto sem sujeito, o que seria uma banalidade. Seu esforço está em fazer ver, num nível abaixo dessas constatações, que não dispomos de outra maneira de conhecimento que não seja um *conhecer-se enquanto conhecedor de algo conhecido*. A "solidariedade entre o ser e o eu", a "cumplicidade" que têm um pelo outro, é o centro a partir do qual todos os atos de consciência são engendrados: "Há uma experiência inicial que está implicada em todas as outras e dá a cada uma delas sua gravidade e sua profundidade: é a experiência da presença do ser. Reconhecer essa presença é reconhecer ao mesmo tempo a participação do eu no ser".[317] Pensamento e mundo não se opõem essencialmente; "o próprio do pensamento não é, como se crê, o separar-nos do mundo, e sim o estabelecer-nos nele", fazendo-o "sob uma forma ora participada, ora participante".[318] Mas "consciência" e "tempo" são coisas que podem nos afastar dessa intuição; esquecemos a fundação "criada" e "criadora" de nossa capacidade de conhecer, passamos a observar os obstáculos ao conhecimento não como nichos de estranha participação no ser, e sim como distanciamentos, dilacerações, rompimentos traumáticos com o ser; e assim, em diferentes instantes, podemos absolutizar meras parcialidades — "O homem crê sempre poder inventar o mundo: mas então ele o abandona e deixa de ver".[319] Lavelle estabelece um fato e descreve o programa de sua análise. O fato: "Quando dizemos que o ser está presente para o eu e que o próprio eu participa do ser, enunciamos o tema único de toda meditação humana. [...] Ele é o fundamento de todos os nossos conhecimentos particulares, que nele se encontram antecipadamente implicados".[320] O programa de sua análise: "[1] o problema de saber o que nos permite atribuir a

317 Louis Lavelle, *A presença total*. Trad. de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 31.

318 Ibid., p. 20.

319 Ibid., p. 26.

320 Ibid., p. 34.

seres diferentes o mesmo nome 'ser', [2] fazer entrar estados diferentes numa mesma consciência e, mediante as relações diferentes entre tal objeto e tal estado, [3] conceber que entre o que é e o que pensamos que possa haver ao mesmo tempo é uma distinção e uma conexão".[321] É, em suma, o problema *crítico*, o problema da *crise*, da separação no encontro e da multiplicidade na unidade, só que apreendido a partir de ângulos muito diversos: da relação entre eu e seres particulares, entre eu e ser absoluto; da relação entre seres particulares e ser absoluto; da relação entre um eu e outros eus, entre um eu e si próprio em diferentes momentos; da relação entre unidade implícita e multiplicidade manifesta, entre tempo e eternidade (cujo encontro suscitaria o *instante*). É uma volta que se inicia com a intuição da presença do ser e se conclui com a análise que se descobre manifestação sempre atual daquela mesma intuição de presença.

O programa de Lavelle pode ser levado a cabo por muitas vias. Alfonso López Quintás, de modo bem particular, seguiu por uma dessas vias. Ele situa seu pensamento, em geral visto como parte do "personalismo vitalista cristão", como um desenvolvimento — em parte integrativo e, por isso, algo ambicioso — da axiologia da primeira metade do século xx tal qual representada por autores como Nicolai Hartmann, Max Scheler, Joaquín Xirau — e Louis Lavelle. Desenvolve uma análise do que chama "conhecimento de participação", aquele menos dado por relações "objetivistas" entre sujeito e objeto de conhecimento e mais pela configuração de "âmbitos" da experiência dos valores — em suma, uma "realidade como instauração", como "encontro" entre sujeito e objeto que pode ser apreciado menos pelo modelo "atividade-passividade" do que pelo modelo "chamamento-resposta" (seu vocabulário, nesse ponto, o aproxima muito de Martin Buber e outros autores ligados ao "dialogismo").[322]

321 Ibid., p. 36.

322 Cf. Capítulo iv, 18.

"Realidades superobjetivas ou ambitais" são para ele aquelas em que os pares dentro-fora, autonomia-heteronomia, objetivo-subjetivo, abstrato-concreto, espiritual-material etc. se equalizam; em vez de oposições, revelam-se contrastes que intensificam, em vez de dissolver, a aproximação tensional entre um polo e outro. Como na experiência — imagem à qual López volta tantas vezes — de um pianista a interpretar uma partitura de composição alheia. A princípio, ela lhe é "externa". À medida que o intérprete a executa, torna-se para ele uma realidade intimamente objetiva, ou objetivamente íntima, de maneira que a moldura de sua cognição se torna una — mas não confusa — com a experiência possível de valor presente na partitura.

López irá generalizar esse modelo para diversos nichos de vivência. Ataca, por exemplo, a "contaminação semântica" em razão da qual o "subjetivo" é visto como sinônimo de "irreal", e o "objetivo" como sinônimo do que é "exterior" (mediante sua confusão com "real").[323] Com o "*entrelaçamento de dois âmbitos, a instauração de um campo de jogo*", dá-se que "as relações de proximidade e distância perdem seu caráter de oposição para se integrar na fundação do fenômeno da *presença*. A relação de proximidade eminente que chamamos *presença* propicia, por sua vez, o acontecimento da *participação*", a qual por sua vez "implica uma forma de unidade muito intensa, de caráter lúdico e, como todo jogo, constitui um *campo de iluminação*".[324] A necessidade de uma distância do sujeito frente ao objeto com que irá instaurar a participação é uma garantia de que a relação entre ambos não se resolva na aniquilação do sujeito no objeto, em sua absorção neste (o "fascínio" que irá gerar a experiência de "vertigem", fim do valor).

323 Alfonso López Quintás, *O conhecimento dos valores: introdução metodológica*. Trad. de Gabriel Perissé. São Paulo: É Realizações, 2016, p. 49.

324 Ibid., p. 50, grifo do autor.

> Com a mesma intensidade com que o intérprete se entrega ativamente ao processo de participação numa obra musical, que nutre seu impulso artístico, Lavelle sente a todo momento que sua vida como ser humano está sendo sustentada, apoiada e promovida pelo Ser que o rodeia e envolve como uma atmosfera nutrícia. Esse modo nutritivo de envolver implica um gênero de reflexibilidade e dinamismo inexistente nas coisas, vistas como seres rígidos e delimitados, que se relacionam entre si de modo externo através de relações meramente espaçotemporais de tipo empírico. Quando a obra musical é dominada pelo artista, deixa de ser para ele algo *exterior* e se converte em algo íntimo, no *princípio* mesmo de sua atividade interpretativa. A participação humana no Ser consiste, igualmente, em ir ganhando intimidade com ele — à medida que a pessoa vai atuando, compromissada com a criação de âmbitos de realidade —, até chegar a "interiorizá-lo", tornando-o *princípio de vida-em-nível-de-espírito*.[325]

Em López, a experiência de presença surge como um momento anunciador da participação, sobre a qual ele se concentra para desenvolver uma "lógica dos valores". Sua obra realiza um giro de perspectiva nas ontologias usuais — superando as oposições sujeito-objetivas —, a fim de fundamentar uma axiologia dialogal.

Dito isso, é preciso aquilatar a distância entre a reflexão de Olavo e as de Lavelle e López Quintás. A primeira coisa a dizer é que Lavelle não é modesto, mas é tradicional. Sua empresa é de construção sistemática de uma metafísica que abranja a partir de um único centro — a unidade e a analiticidade do múltiplo fundado no um, que é ser — todos os temas clássicos da metafísica: *Do ser*, *Do ato*, *Do tempo e da eternidade*, *Da alma humana* e *Da sabedoria*, os quais comporiam o programa de *A dialética do eterno presente* (o último volume ficou inconcluso, e *A presença total* é uma reescrita, de maneira que parasse de pé sozinho, do primeiro volume). Bem ao contrário, quase nada em Olavo aspira a ser sistemático, por mais sistêmico que ele seja. Seu programa metafísico se destina a acabar com todos os programas; não porque ele queira refundar a

325 Ibid., p. 95, grifo do autor.

metafísica, não porque ele considere a história um longo percurso de esquecimento do ser, não porque ele seja kantianamente crítico. E sim porque, inversamente, pretende abolir qualquer preliminar crítico e reduzir a gnoseologia à ontologia,[326] treinando a inteligência humana para apreender a presença.

Uma segunda observação a ser feita é que filósofos como Lavelle e López Quintás ainda soam um pouco "etéreos" se comparados com Olavo. Olavo propõe *que se agarre a materialidade da presença*; que a metafísica seja violentamente materializada; que cada corpo tenha voz e direito de fala: "Em oposição, assim, ao 'materialismo espiritual' que critico asperamente em *O jardim das aflições*, estabeleço um '*espiritualismo material*': o 'materialismo' de um mundo feito de Espírito, transparência, inteligibilidade".[327] Para não sentir saudades do mundo, Olavo resolveu nunca sair dele.

A maioria dos filósofos e professores acadêmicos achou por bem dar adeus e nunca mais voltar. Há uma ou duas décadas, contudo, começaram a surgir ensaios de retorno; falo de reações, mesmo em centros universitários quase inteiramente tomados de "teoria" (ou de "metafísica" no sentido epistemologicamente crítico da palavra), que denunciam alguma saudade do real. Seria longo recensear essas reações. Vou me limitar à que considero a mais importante: a de Hans Ulrich Gumbrecht.

Ninguém poderá acusá-lo de realismo dogmático. Gumbrecht se tornou conhecido primeiro em razão de seus trabalhos ligados à Escola de Constança; foi um dos principais articuladores e difusores da chamada "teoria da recepção". Pode-se dizer muitas coisas a respeito, mas aqui só importam duas: primeiro, que a teoria da recepção é uma corrente tipicamente alemã (meio filológica e meio filosófica) de fazer crítica ou teoria da literatura; é de algum

326 Cf. Capítulo IV, 18-20.

327 CA, grifo meu.

modo o ponto de chegada do kantismo, com a transferência quase integral da construção de sentido das obras literárias às condições de interpretação subjetiva a que estão sujeitas ao longo do tempo. O que leva de imediato à consideração do segundo ponto: a teoria da recepção poderia não ser teoricamente historicista, mas suas práticas muitas vezes incorriam em historicismo, e mesmo em historicismo de beira de calçada; como resultado, até hoje falar num "sentido" da obra literária, em determinados meios que se pretendem respeitáveis, é incorrer num crime hermenêutico. Ouviremos que é preciso explicitar as condições históricas, sociais e culturais da "construção" desse sentido; nos dirão que atribuir um sentido universal e atemporal a uma obra é um imperdoável substancialismo interpretativo. Volte para casa, aprenda que tudo é construção, e aí quem sabe depois possamos descontruir alguma coisa juntos.

Gumbrecht, claro, não tem culpa de nada disso, até porque estou fazendo troça da versão mais norte-americana e barateada do problema. A narrativa pessoal e sincera, até corajosa que ele oferece no primeiro capítulo de *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*, estabelece em algum momento do fim da década de 1980 e início da de 1990 o ponto em que toda a tradição hermenêutica alemã começou a lhe parecer insuficiente. Àquela altura, começaram a surgir os primeiros sinais do que hoje se revelaria um cansaço da teoria. Por uma "vertigem do construtivismo"[328] — último fruto do "paradigma sujeito-objeto" (metafísica → cartesianismo → hermenêutica) —, uma série de colóquios acadêmicos ao longo da década de 1980 estabeleceram novas tendências da pesquisa acadêmica de literatura que refinaram as ferramentas usuais de análise; em vez de centrar atenção, por exemplo, em elementos estruturais como "estilo" desta ou daquela época, passou-se a investigar como o sentido era construído a

328 Hans Ulrich Gumbrecht, *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Trad. de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2010, p. 26.

partir das bases materiais da linguagem empregada. Embora ainda se tratasse de "cultura da interpretação centrada no sujeito",[329] já se caminhava na direção das "materialidades da comunicação", o que em certa medida driblava o "relativismo intelectual associado [...] à cultura da interpretação":[330] "Nosso fascínio fundamental surgiu da questão de saber como os diferentes meios — as diferentes 'materialidades' — de comunicação afetariam o sentido que transportavam. Já não acreditávamos que um complexo de sentido pudesse estar separado de sua medialidade, isto é, da diferença de aspecto entre uma página impressa, a tela de um computador ou uma mensagem eletrônica".[331] Por "materialidades da comunicação" entendam-se "todos os fenômenos e condições que contribuem para a produção de sentido, *sem serem, eles mesmos, sentido*".[332] Foi mais ou menos com esse espírito que surgiram os trabalhos notáveis de Friedrich Kittler e Paul Zumthor, o primeiro a fazer "história dos *media*", o segundo a estudar a "cultura do corpo".[333] Mas reduzir uma obra às suas condições de materialização não deixava de mutilá-la — chegava-se, é verdade, mais perto dela, mas ela ainda parecia uma coisa tão só formalmente apreciada, o que é bem diverso do efeito estético provocado por uma obra que se impõe a nós como coisa presente. Foi assim que Gumbrecht foi assaltado pela "sensação de que não estamos em contato com as coisas do mundo".[334] A modernidade começou a lhe parecer a história do "esquecimento da presença"; nela, os "efeitos de sentido" suplantaram os "efeitos de presença";[335] na segunda metade do século XX, as humanidades foram marcadas por uma oscilação entre a nostalgia da naturalidade

329 Ibid., pp. 30-1.

330 Ibid., p. 27.

331 Ibid., p. 32.

332 Ibid., p. 28, grifo meu.

333 Ibid., pp. 29, 32.

334 Ibid., p. 73.

335 Ibid., p. 15.

de atribuição de sentido (num estilo intelectualmente "suave") e o empenho de explicitação das condições — "construídas", culturais — de atribuição de sentido (com estilo intelectual mais "duro", teoricamente carregado).[336] Essa oscilação seria um movimento interno, fatal, da redução das humanidades ao estudo das técnicas e critérios de atribuição de sentido. Seria preciso conceber quadros de referência e conceitos externos à hermenêutica; seria preciso voltar a atenção para a "presença" dos objetos que nos aparecem. Mas isso não é coisa que se possa fazer sem provocar animosidade:

> O que pretendo dizer, desse modo tão coloquial, é que provavelmente não existe maneira de acabar com o domínio exclusivo da interpretação, nem de abandonar a hermenêutica e a metafísica nas humanidades, sem recorrer a conceitos que os possíveis inimigos intelectuais não caracterizem polemicamente como "substancialistas", ou seja, conceitos como "substância", "presença" e quem sabe até "realidade" e "Ser". Contudo, recorrer a esses conceitos é considerado há muito tempo como sintoma de péssimo gosto intelectual nas humanidades; de fato, acreditar na possibilidade de nos referirmos ao mundo sem ser pelo sentido tornou-se sinônimo do grau mais elevado de ingenuidade filosófica — e até há pouco tempo, poucos humanistas tinham coragem suficiente para fazer essa crítica, potencialmente devastadora e embaraçosa, a si mesmos. *Todos sabemos que o piloto automático das humanidades* é dizer seja o que for para refutar a acusação de "*substancialismo*".[337]

Além de recensear algumas publicações que assinalariam uma tendência similar de rememoração da presença — surge como a mais interessante o livro *The Birth to Presence* (1993), de Jean-Luc Nancy —, Gumbrecht invoca três eixos de reflexão capazes de embasar o retorno à presença numa abordagem não hermenêutica. O primeiro seria a filosofia de Aristóteles, em geral alijada das humanidades em razão do "preconceito antissubstancialista"; em seu conceito de

336 Ibid., pp. 71-3.

337 Ibid., p. 77, grifo meu. À p. 79, Gumbrecht diz que há mesmo uma "intimidação intelectual contra aqueles que poderiam sentir-se tentados a usar conceitos 'substancialistas'".

"signo", no qual a dicotomia entre "material" e "imaterial" não tem lugar em razão da conjunção de substância (aquilo que é presente e espacialmente dado) e forma (aquilo que delimita, circunscreve, torna distinguível a substância), pode-se buscar inspiração para um novo conceito de interpretação[338] — o sentido a ser interpretado, aí, já está dado na conformação da própria coisa, sentido que captamos no próprio ato de captação da coisa. O objeto *carrega sentido consigo*, e nos cabe assim, tensionalmente, preservar esse sentido para além dos significados que somos tentados a lhe impor. Outro eixo inspirador seria a concepção de "ser" na obra de Heidegger. Muitos heideggerianos protestariam à mera sugestão disso, mas não tenho a mínima dúvida de que seja correta a compreensão de Gumbrecht de que em Heidegger o ser é algo "não conceitual", que seu "movimento no espaço" toma a forma de um "acontecimento da verdade" e que "o ser se refere às coisas do mundo antes de elas se tornarem parte de uma cultura", ainda que, para surgir como acontecimento, o ser tenha de cruzar sua zona pré-interpretativa e assumir caracteres hermenêuticos particulares a essa ou aquela cultura.[339] Por fim, um inesperado recuo à Idade Média seria a terceira fonte de inspiração. O que Gumbrecht busca nela são padrões de vivência fortemente baseados na corporalidade, nos gestos, na densa e natural inserção do indivíduo num mundo presente de coisas palpáveis cuja própria materialidade é significativa. O medievo europeu teria sido mais uma "cultura de presença" do que uma "cultura de sentido" (embora os dois aspectos sejam sempre acessíveis a qualquer cultura). Valorizava mais o espaço da vida corporal do que o tempo da vida mental; orientava-se pelo ato de "*penetrar* coisas e corpos", e percebia o sentido como coisa atrelada a "eventos de autorrevelação do mundo", e não a construções subjetivas projetadas sobre a massa do real.[340]

338 Ibid., p. 51.

339 Ibid., pp. 93-6.

340 Ibid., pp. 106-17.

O objeto principal da preocupação de Gumbrecht é de natureza estética; ele quer conceber meios eficientes de fazer presente, numa música, num romance ou num quadro, "aquilo que o sentido não consegue transmitir". Mas, como ele próprio diz, não pode lançar-se a esse projeto sem antes estabelecer um quadro antropológico geral nas linhas do que acabo de expor. O único senão a fazer à sua abordagem é que ela parece supor impossível *in limine* qualquer tratamento metafísico superior da presença. De maneira talvez automática demais, toma *toda* a história da metafísica ocidental como problematizada pela oposição sujeito-objeto; mas ora: apesar de essa oposição se fazer presente de algum modo em toda a nossa tradição, não é correto crer que a todos os filósofos ela se constitua em causa de uma superposição do sujeito ao objeto, do abstrato ao concreto, do sentido à presença. Isso não pode ser dito de Santo Tomás nem de Duns Scot; será preciso um inventivo malabarismo para exibir qualquer coisa nesse sentido em Leibniz ou no Schelling de *A filosofia da revelação*; e o século XX teve em Zubiri um grande metafísico "antimetafísico" (no sentido em que Gumbrecht empregaria essas palavras). O âmbito da presença pode, sim, ter sua hermenêutica (algo como a teoria da verdade como domínio),[341] a qual será mais uma fundamentação da radicalidade inescapável da presença do que superposição de camadas de sentido. É aí que a metafísica se mostra mais uma educação dos sentidos do que um refinamento de conceitos. O quanto isso pode ou não ser tornado matéria de ensino universitário é uma questão bem diversa, questão "hermenêutica" e secundária que não deve de modo algum lançar sombra sobre a verdadeira natureza do problema. A natureza do problema está expressa de modo jocoso num autorretrato de Alain Badiou: "*Sou um platônico sofisticado, não um platônico qualquer*".[342]

341 Cf. Capítulo IV, 19.

342 Alain Badiou, *Second Manifesto for Philosophy*. Trad. de Louise Burchill. Cambridge: Polity, 2011, p. 26.

16. Da contemplação amorosa

Apreender a unidade e multiplicidade da presença é um exercício de autoconsciência; um exercício de recenseamento de onde se está, para que assim se possa assentar com maior firmeza os pés na realidade, no que "pode ser *conhecido*, mas não pode ser *pensado*"[343] — no que pode ser conhecido apenas por presença. É possível, no entanto, sistematizar, ou pelo menos tornar permanente e metodologicamente resgatável, o ato cognitivo pelo qual ouvimos a presença.

O que fazer, afinal, diante da presença?

Essa pergunta pode ser respondida por meio de demorada observação do que é dado como presente. Seu modo de ser lhe impõe que se exiba puramente como algo presentificado. Tão logo o levemos para além de seu plano mudo de autoafirmação, ele se revela outra coisa: esse seu revelar-se outro é um revelar-se como aspecto, como um núcleo seu de potencialidades que se atualizam, como um recorte de si próprio; isto é, um revelar-se menos de si. A retenção desse objeto tão avesso à objetificação deve assumir a forma de uma presentificação sustentada, ou do contrário se deve desistir por completo de qualquer esforço nesse sentido. É vício nosso querer pegá-lo, guardá-lo, fazer dele ou com ele alguma coisa a que seu modo de apresentar-se é de todo contrário; "uma vez chegado ao nosso conhecimento um objeto — por intermédio de nossa representação —, temos duas alternativas: ou *pensá-lo*, isto é, fazer dele um signo ou conceito que entrará no rio de nossos pensamentos para aí ser comparado, transformado, refutado etc., ou, ao contrário, esperar para conhecê-lo mais e mais, isto é, esperar e desejar que *ele* nos entregue mais e mais de si mesmo".[344] A inteligência pode, logo, ou "recuar para contemplar-se a si mesma

343 CA, grifo do autor.

344 Ibid., grifo do autor.

ou continuar a fitar o objeto", isto é: pode se reflexionar em direção ao que fixou em imagens e conceitos, movimento que se dá apenas no interior da esquemática cognitiva, ou pode permanecer voltada para aquilo que, diferente dela, a está alimentando com sua presença. À primeira atitude corresponde, claro, ao que chamamos comumente de *reflexão*; à segunda atitude Olavo denomina *contemplação*. Essa "aceitação respeitosa" consiste em, diante do objeto, "*desejar que ele seja o que é, não desejar que seja outra coisa*";[345] só aí residiria nossa capacidade de apreender o objeto não como aspecto seu que abstraímos, mas como coisa real e concreta cuja fórmula de unidade escapa às nossas possibilidades de conceituação mas não às nossas possibilidades de percepção:

> O objeto se oferece a mim como todo no instante e na medida em que o aceito como objeto de contemplação amorosa e, expelindo de mim toda tentativa de pensá-lo, de abarcá-lo conceptualmente, imaginativamente ou sentimentalmente, deixo e quero que ele exista por si diante de mim, eternamente transcendente à minha subjetividade, eternamente independente de tudo quanto eu faça ou pense ou sinta. *A contemplação é o esplendor do objeto diante do olhar da humildade que o deseja como tal e que se recusa a alterá-lo no que quer que seja.*[346]

O objeto todo ele, objeto a que só temos acesso por meio de sua consideração amorosa, mostra-se *sub specie aeternitatis*. Ele é assunto ao plano de sua substancialidade; deixa de fazer concessões à acidentalidade, à temporalidade que o gasta, às conveniências e modismos de nossa cognição. *Ele foge, assim, à esfera de nossos interesses, e justamente por isso se torna maximamente interessante.* Como se, ao nos dizer não, dissesse-nos sim; como se nos obrigasse a agir responsavelmente para com ele, na mesma medida em que se afasta de nós. Numa de suas aulas, que não fui capaz de localizar,

345 Ibid., grifo do autor.

346 CA, grifo do autor.

Olavo de Carvalho fez um comentário sobre a distinção bastante usual entre aquilo que se faz "por amor" e aquilo que se faz "por obrigação". Supõe-se que no primeiro caso se trate de coisa feita de boa vontade, com gosto, por corresponder diretamente à vontade do indivíduo. Por uma automática oposição, supõe-se que no segundo caso se trate de coisa feita a contragosto, por pressão externa, como quem desempenha um papel do qual não pode escapar. Olavo afirma com razão que se trata de uma distinção boba. Fazer algo por amor é, precisamente, fazer algo por obrigação. O amador sente-se obrigado diante do que ama. O ser amado impõe, por sua própria condição de amado, que seu amador se comporte com espírito de obrigação para com ele. Quem, cansado de um dia de serviço, necessita levar o filho doente a um hospital, no qual passará horas de chatice e mesmo de irrelevância (caso, claro, não se trate de enfermidade grave), o faz por um senso de obrigação ao qual se opõe todo o desejo do indivíduo. Mas cumpre sua obrigação pelo filho que ama. Cumprir uma obrigação de vital importância para o amado é um modo de afirmá-lo profundamente em sua eternidade virtual.[347] Só assim se transforma o amador na coisa amada, eternizando-a num imperativo moral inarredável da mente.

Isso é coisa muito distante da ambiência psicológica dentro da qual nos habituamos a considerar as finalidades do conhecimento. Não preciso me alongar acerca do quanto alguns temas que se originaram de pequenos movimentos políticos ingressaram nos últimos anos nas universidades e se tornaram áreas de estudo de alta rotatividade de congressos, *papers*, livros e cátedras. Nem tampouco entrar no mérito da validade ou não de erigir feminismo, gênero, minorias e estudos pós-coloniais em áreas de pesquisa autônomas e em pé de igualdade com a matemática aplicada ou a história da filosofia

347 Por um desses paradoxos bem humanos, tudo quanto existe é, neste momento, eternamente virtual; mas a própria eternidade, por sua própria estrutura metafísica, não pode ser futura ou estar fora deste mundo. Ela é virtual, mas é desde sempre atual. Cf. Capítulo IV, 22-23.

antiga (o leitor há de perceber, pela argumentação seguinte, que nego essa validade, o que não quer dizer que algumas raras pesquisas tomadas isoladamente não possam ter valor). Pouco importa que autores envolvidos com essas correntes de pensamento sejam ou não marxistas, tenham ou não lido Marx alguma vez na vida. O fato é que um movimento intelectual dessa natureza teria sido impossível sem que se tornasse uma banalidade, um lugar-comum, a ideia de que os intelectuais devem firmar compromisso de tornar o mundo um lugar melhor. Mas fazê-lo não necessariamente por meio da verdade de seus achados, da ampliação do campo de conhecimento disponível, da indicação de zonas de possibilidade criativa, mas sim por meio de ação concreta, sobretudo coletiva, no campo político. A intelectualidade do século XX atendeu em massa à convocação de Marx na conhecida 11ª tese sobre Feuerbach: "Os filósofos se limitaram até agora a interpretar o mundo cada um à sua maneira [*verschiden*], é chegado o momento de transformá-lo".

Como Marx, intelectual arguto que era, não poderia imaginar uma confusão impossível entre aquilo que fazemos ao agir materialmente sobre o mundo e aquilo que fazemos ao conhecer algo do mundo, é claro que o sentido de suas palavras não pode ser tomado em sua mera aparência. A *práxis* que ele cobra dos filósofos não pode ser uma simples substituição do campo do conhecimento pelo campo da ação; ou pelo menos não pode sê-lo assim, prontamente, de saída. As implicações de sua convocação só podem ser bem compreendidas via comparação com o que "os filósofos se limitaram" a fazer até sua época. É assim que Olavo compara *theoría* e *práxis*, ao se perguntar que novo tipo de *theoria* Marx pensava ser compatível com a *práxis* reivindicada. A atividade própria aos filósofos podia ser tradicionalmente circunscrita ao léxico que lhe corresponde na cultura grega. A *theoría*, a "contemplação" de que se ocupava o filósofo, não era como outra qualquer. Ela se ligava às noções de

logos (razão ou linguagem), de *eidos* (ideia ou forma), de ón (ser) e de *alétheia* (desvelamento, desocultação). "A contemplação do homem comum podia ser lúdica, estética, utilitária ou o que quer que fosse. A do filósofo, não. Era um tipo muito determinado de contemplação"; ele "contemplava as coisas para captar a sua essência (*eidos*), patenteando (*alétheia*) o seu verdadeiro ser (ón); em seguida o filósofo *dizia* (*logos*) o que era essa coisa, patenteando em palavras (*alétheia*) o verdadeiro ser (*ón*) que está oculto".[348] O filósofo preserva uma necessária distância em relação à coisa para que ela, imperturbada, possa ser conhecida. Para que possa exibir sua gama variada de manifestações na existência. "A *theoría* [...] capta o esquema de possibilidades do qual esse objeto é a manifestação particular e concreta".[349] Quando contemplamos algo movidos pelo interesse no que ele é e não no que ele pode ser para nós, vemo-lo no que ele é em sua possível universalidade.

Coisa bem diversa ocorre quando enxergamos esse mesmo objeto do ponto de vista da *práxis*, das ações que ele pode possibilitar em si mesmo e no restante das coisas. Aí, já não nos interessa a totalidade do ente como tal, mas apenas como uma totalidade reduzida à sua adaptabilidade. "A *práxis*, ao contrário [da *theoría*], transforma a coisa, isto é, *atualiza uma dessas possibilidades* [que formam a inteireza da coisa], *excluindo imediatamente todas as demais*".[350] De nada adianta fazer a desgastada alegação de que não existem nem conhecimento puro nem ação pura, que todo conhecimento é um modo de transformação, que toda ação é veículo de conhecimento. Que isso seja assim é um dado que diz respeito à nossa condição no mundo; da mesma maneira que não somos pura materialidade nem pura inteligência formal, tampouco somos capazes de separar, no conjunto de nossos atos, o que é só ação da realidade sobre nós e o que é só ação nossa sobre a realidade. Isso, contudo, só por uma extrapolação ilógica poderia indicar que, como polos de atenção, o práxico e o teórico não podem ser claramente diferenciados. Podemos, sim, diferenciá-los: até quem nega essa diferenciação se baseia nela para elaborar sua negação.

348 JA, pp. 143-4, grifo do autor.

349 Ibid., p. 145.

350 Ibid., loc. cit., grifo do autor.

Logo, a nova *theoría* marxista, velha *theoría* tornada nova *práxis*, só pode objetivar um tratamento inteiramente diverso dos dados do conhecimento. A teoria da *práxis* "já não versará sobre a natureza do ser, não tentará investigar o que o ser é no corpo da realidade total, mas apenas aquilo em que ele pode se transformar no instante seguinte, não por seu dinamismo próprio e interno, mas por força da intervenção humana. Já não seria uma *teoria do objeto*, mas uma *teoria da ação* que ele pode sofrer".[351] Daí que "aquilo que é finalidade ou valor em si não é objeto de *práxis* transformadora, mas de contemplação",[352] pois o "objeto amado, se o é de verdade, não é meio, mas fim. Não desejamos mudá-lo, transformá-lo, utilizá-lo para alguma outra coisa, e sim desfrutar de sua *presença* sem alterá-la, sem mudá-la no que quer que seja".[353]

"O real como tal é conhecido única e exclusivamente pela contemplação amorosa",[354] ao passo que "a *práxis* não reconhecerá, no objeto, outro aspecto senão o da sua transformabilidade imediata"; ela "recusará ao mundo, aos fenômenos, uma consistência ontológica própria".[355] Nisso, o marxismo se mostra bem pouco materialista: ele suprime os aspectos qualitativos distintivos de um ente para tomá-lo só a partir de uma determinada zona sua dotada de maior transformabilidade, maior potência de inserção no fluxo temporal e de manipulação pela humanidade. É um idealismo invertido, que

351 Ibid., p. 147, grifo do autor.

352 Ibid., loc. cit.

353 Ibid., p. 148, grifo meu.

354 CA.

355 JA, p. 151, grifo do autor.

inclusive se encontra em outros aspectos teóricos do pensamento de Marx. Em sua famosa crítica a Hegel, ele afirma que este não distingue dialética real de dialética ideal. Se no plano das ideias o esquema tese-antítese-síntese pode muitas vezes corresponder ao destino efetivo de diversas correntes de pensamento (as quais, como num processo alquímico, se combinam para produzir um elemento novo que as supera sem as eliminar), nem por isso no plano da história material em que agimos, portanto no plano da dialética real da ação, ocorre coisa similar. Bem ao contrário:

> As grandes criações históricas constituem, precisamente, tentativas de conciliar, no plano da existência contingente, exigências que só podem ser conciliadas na esfera metafísica, no plano do Ser universal. As formas daí resultantes são sempre tensionais: suas contradições constitutivas mudam de forma, em sucessivos arranjos adaptativos — que constituem precisamente o seu desenvolvimento quantitativo e temporal —, até que, exaurida uma certa linha de adaptações possíveis, o conjunto passa por uma metamorfose global ou morre (isto supondo-se que causas externas mais poderosas não o matem antes).

Já Marx, embora diferencie dialética ideal de dialética real e eleja esta última como o instrumento adequado à pesquisa histórica e à análise social, não percebe que, "na esfera da dialética real, não existe síntese senão potencial, provisória e, portanto, tensional".[356] As grandes sínteses teóricas de Marx — em especial o comunismo como síntese inevitável da marcha humana — são assim absolutizações que eliminam qualquer elemento de irregularidade, qualquer aresta, do processo histórico real, *sob o pretexto mesmo de vê-lo de modo não idealista*.

O marxismo, sob esse aspecto, pode ser visto como um providencialismo que não tem a paciência de esperar que a Providência se manifeste em tudo que é existencialmente dado, e assim se torna

356 JA, p. 301, n. 172.

ele mesmo, via práxis, ação pseudoprovidencial. Essa espécie de pressa gnoseológica, que culmina na destruição das próprias bases de objetividade do conhecimento, é uma traição à enteléquia, ao fim próprio de cada coisa e do conjunto do existente. Ao contrário, através da contemplação amorosa fazemos um exercício que, compenetrado da concretude da presença amada, considera virtualmente a totalidade da existência como justificada em si mesma.[357] Nada, aparentemente, possui plena justificação, mesmo quando lhe damos atenção prolongada; cada coisa nos diz de si, de suas possibilidades, mas no máximo indica a plenificação atual dessas possibilidades. Leibniz, num momento de clara visão, diz que cada homem "conhece o infinito, conhece tudo, mas confusamente".[358] Conhecemos infinitamente tudo, ou: temos conhecimento potencialmente ilimitado, total, de tudo que se apresenta a nós. Conhecemos tudo de tudo, mas só nos apercebemos de uma pequena parte disso. Quer dizer: tudo o que conhecemos, que sabemos que conhecemos, nós de fato o conhecemos, porém sem abranger numa linha contínua de nexos os fatos e seus fundamentos. Aí se origina a confusão. Infinitas linhas causais confluem para a conformação específica mesmo do mais miúdo e insignificante dos fatos. "O presente", diz Leibniz, "está grávido do futuro; o futuro poder-se-ia ler no passado; o distante expressa-se no que está próximo".[359]

357 Olavo advertiria que todo interesse por metafísica só pode ser frutífero se nascer de problemas concretos do indivíduo quanto ao seu modo pessoal de inserção no mundo. "É obrigatório entender o que está acontecendo, por mais que doa. Mas entender sempre apenas do ponto de vista humano e sem ter a explicação global. Ora, isso é muito importante para o estudante de filosofia, pelo seguinte: em qualquer investigação do tipo metafísico que se faça, a tendência humana é sempre voar direto para o problema da providência, do determinismo, da intencionalidade divina, tratando desses temas de uma maneira genérica e abstrata, sem ter esse arraigamento prévio do sentido da vida pessoal, que é, evidentemente, o único intermediário pelo qual se poderia chegar à compreensão da intencionalidade divina. Se você não compreende sequer o que os acontecimentos representam dentro do enredo da *sua* vida, como é que vai entender as intenções do escritor que produziu a obra? Se você não entende nem a história, como é que vai entender a psicologia do autor?". "Meu filme predileto: *Aurora*, de F. W. Murnau (1927) — Cinema e metafísica", DS, p. 356, grifo do autor.

358 G. W. Leibniz, op. cit., p. 152.

359 Ibid., p. 151.

E no entanto não conseguimos ler o futuro no presente, do mesmo modo que não líamos o atual presente no passado, embora — dado magnífico — de fato pressintamos no próximo o que está distante. Se não fôssemos capazes disso, o conhecimento como um todo seria uma impossibilidade;[360] a própria substancialidade de cada ente não é coisa próxima imediata, mas que pode ser mediatizada até que se presentifique. Coisa idêntica se pode dizer da totalidade da existência em sua relação com nossa inteligência. Ela é clara em si mesma, causalmente previsível de um ponto de vista superior, não porque seu acontecer esteja predeterminado, não porque a natureza e o cosmos como um todo sejam máquinas passíveis de descrição mecanicista, mas porque toda racionalidade da existência se radica nessa *ordem de ordens*, nessa coerência intrínseca entre a formalidade individual de um ente e a formalidade individual de outro ente, entre a *heceidade* de um e de outro, entre suas relações ordenadamente estabelecidas porque harmonizadas de acordo com as possibilidades de um ente e de outro e de tudo o mais que os abrange. "Se alguém pudesse ter uma percepção suficiente das partes inferiores das coisas", nota Leibniz a esse respeito, "e tivesse bastante memória e entendimento para captar todas as circunstâncias e tê-las em conta, seria um profeta e veria o futuro no presente, como num espelho".[361] Nisso o filósofo faz residir o *destino*, o qual não se identifica nem com o mecanicismo material nem com a imposição discricionária de uma teleologia pela divindade (embora se possa em última instância, a seguir os argumentos apresentados, afirmar que no gênesis era já possível ver apocalipse, isto é, ver o rumar natural de todas as causalidades existentes, caso se tivesse memória e entendimento para tanto).[362] Nada disso: "O destino consiste em

360 Cf. conceito de "círculo de latência" em Capítulo IV, 20.

361 G. W. Leibniz, "Del destino". In: *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo; Concha Roldán Panadero. Madrid: Tecnos, 1990, p. 14.

362 Coisa que Leibniz anota expressamente, porém em outro pequeno estudo. Ibid., p. 71.

que tudo está mutuamente entrelaçado como numa corrente, e é tão infalível o que ocorrerá, antes que ocorra, como é infalível o que ocorreu, uma vez que ocorreu".[363]

Isso enseja uma arriscada meditação. Posso, ao perceber que assoma para mim uma presença, contemplá-la em sua irredutibilidade; nesse ato a conheço por inteira, mas não de maneira distinta. Se a conhecesse de maneira distinta, abrangeria todas as ordens causais que a determinam; mas, ao fazê-lo, eu teria de necessariamente compreender como se relacionam essas ordens causais umas com as outras, pelo que o conhecimento completo de uma única coisa levaria ao conhecimento completo de todas as demais, do conjunto da existência. É claro que não sou capaz disso; nenhum ser humano é. Compreendemos, por outro lado, que existe esse destino; *que ele continuará operando indiferente ao fato de não o conhecermos em seu todo*. Desisto de fazer o mundo se conformar à minha esquemática cognitiva e meus interesses; afasto ligeiramente a *práxis* para me deter nas coisas elas mesmas. Abranjo-as, sem abrangê-las em sua inteireza; mas, em razão do destino, sei que elas estão sempre inteiramente presentes, sempre inteiramente dadas, *e que em cada coisa está dada a realidade de todas as demais*. Assim, essa "infalibilidade do destino pode servir-nos de sossego da mente".[364] O sossego de sabermos que, por mais responsáveis que tenhamos de nos assumir pelas coisas que contemplamos, que afirmamos amorosamente, por outro lado não nos deve fazer desesperar o fato de que o conhecimento total é impossível. Ele é impossível para nós, mas existe e opera; é incompatível com os limites de nossa inteligência, mas habita o real e o conforma. É o mesmo que dizer que no ato da contemplação amorosa, mesmo que da contemplação de uma ninharia qualquer, emulamos o ato de conhecimento total de tudo. É como se nos colocássemos numa

363 Ibid., p. 15.

364 Ibid., p. 16.

altura da qual recolhêssemos numa única visada a processualidade total da realidade. Temos de ser responsáveis pela realidade, *mas sabendo que ela já é responsável por nós*. É uma lição que Leibniz nos ensina e que encerra grande parte dos problemas de metafísica e moral que um filósofo encontrará ao longo da vida:

> Tudo depende, pois, destas duas grandes regras que a razão nos ensina perante o próprio destino e a ordem incomparável nele compreendida: primeiro, que tenhamos por boas e bem-feitas todas as coisas que se passaram ou aconteceram até agora, como se pudéssemos vê-las já do ponto de vista correto; segundo, que tratemos de fazer bem todas as coisas futuras ou ainda não acontecidas, na medida em que dependam de nós e segundo nosso discernimento, aproximando-nos assim tanto quanto possível do ponto de vista correto. Aquela regra nos traz toda a satisfação possível por ora; esta nos faculta o caminho até uma felicidade e alegria futuras muito maiores.[365]

A presença deve ser contemplada como se tivéssemos adquirido esse humanamente impossível *ponto de vista correto*.

17. A técnica filosófica

(a)

> *Não existe filosofia elementar. Por onde quer que você entre numa questão filosófica, não importando qual seja, vai desembocar direto no centro mesmo da encrenca. Nada poderá ajudá-lo senão o domínio da técnica filosófica.*
>
> Olavo de Carvalho[366]

365 G. W. Leibniz, op. cit., 1990, p. 21.

366 "Notas para uma introdução à filosofia", FI, p. 161.

O retorno do "conhecimento" à presença e às intuições fundamentais propiciadas por ela é, já o disse, matéria de treino. Treino estritamente filosófico. Seu exercício pleno só pode ser alcançado mediante domínio da *técnica filosófica*, o elemento central na formação de um filósofo.

Dito assim, parece coisa banal. Não é.

Olavo de Carvalho descreve a formação do filósofo como divisível em sete etapas. A primeira consiste na *anamnese* "pela qual o filósofo rastreia a origem de suas crenças e assume a responsabilidade por elas".[367] Costumamos chegar a determinadas ideias mediante o percurso de meandros mentais bastante complexos, sombreados; necessitamos dissipar ao menos parte desse turvamento a fim de que nos apropriemos da substância de nossas ideias, de seu fundamento e, em especial, do modo como concretamente tivemos acesso a elas.[368] Olavo repara que, ao sermos questionados acerca da origem de uma determinada ideia que temos, costumamos dar por resposta uma argumentação em prol da validade dessa ideia, e não uma identificação da maneira como ela nos chegou: se a ouvimos de alguém, se a lemos num livro, se nos ocorreu confusamente numa noite insone, se surgiu no curso de um longo processo de decantação de outras ideias mal assimiladas. Por uma casualidade bastante humana, nossas ideias se tornam mais substantivas quando temos clareza tanto sobre sua forma e seu fundamento quanto do local exato que ocupa em nossa estrutura biográfica. Sabermos a quais perguntas existencialmente dadas, por outro lado, nossas ideias oferecem resposta é coisa que depende também da atividade anamnética. Nenhuma conclusão é de muita utilidade se amputada da questão à qual responde. As ideias devem ser pareadas com seus respectivos problemas; de outro modo, não seríamos capazes nem

367 FI, p. 133.

368 Conforme discuti no Capítulo 1, 4.

de averiguar se, ao abordarmos um assunto de certo ângulo, nós o estamos predicando de modo adequado, ou equivocamente lhe superpondo uma predicação que só seria conveniente se o objeto formal em questão fosse referido a outro âmbito de realidade.[369]

O segundo elemento da técnica filosófica é a *meditação* "pela qual ele [o filósofo] busca transcender o círculo das suas ideias e permitir que a própria realidade lhe fale, numa experiência cognitiva originária".[370] Isso requer uma paciência e uma capacidade de desapego às próprias ideias de que a maioria das pessoas é bem pouco capaz. Precisamos deixar que a presença se imponha à consciência; precisamos reconhecer que, se existe verdade, não é nossa consciência que determina o que é o verdadeiro e o falso, o certo e o errado; são antes estes que se imprimem na consciência moldando-a e a inserindo num transcurso histórico, que na esfera individual toma a forma de biografia. Só por meio do exercício de dissolver continuadamente a forma estabilizada de nossa consciência é que poderemos adquirir formas mais vastas de inteligência.[371] Pela anamnese reconhecemos as ideias que muram nossa realidade pessoal; pela meditação saltamos esse muro, justamente para que depois ele se torne um pouco mais alto e um pouco mais distante. E assim continuada, repetida, permanentemente, até a morte.

Segue-se a etapa do *exame dialético*, "pelo qual ele [o filósofo] integra sua experiência cognitiva na tradição filosófica, e esta naquela".[372] "Chega-se ao domínio da técnica pela absorção ativa da tradição e absorve-se a tradição praticando a técnica segundo as várias etapas do seu desenvolvimento histórico".[373] As coisas se tornam tecnicamente um pouco mais complicadas nesse ponto.

369 COF 81 (30.10.2010).
370 FI, p. 133.
371 COF 81 (30.10.2010).
372 FI, p. 133.
373 Ibid., p. 173.

Agora, o filósofo faz um esforço consciente para incorporar em seu repertório interior o conjunto do que seus pares disseram a respeito de um determinado problema. Nenhuma pessoa com conhecimento deficiente da própria língua (já que livros, em casos como os de Platão ou Leibniz, permanecem sendo quase o único meio de acesso a um determinado filosofema) é capaz de se sair bem nessa tarefa. Há muitos anos tenho profunda convicção de que grande parte do fracasso do Brasil em educar pessoas para a filosofia está em que a maioria absoluta dos professores e alunos que se dedicam à tarefa é desgraçadamente ignorante de nossa literatura, para não falar da literatura em geral. E como, céus, poderá ter efetivo e entusiasmado conhecimento das experiências comunicadas por um texto o leitor que não é capaz de captar o círculo semântico de sugestões de uma metáfora, a justeza de uma ênfase, o rigor com que se estruturam retoricamente os passos de um argumento? Ainda não se conheceu meio de desenvolver um tino para isso que não seja a leitura dos escritores mais aptos da língua nacional. Um filósofo que não ame a literatura é coisa raríssima, senão monstruosa. De algum modo, todo filósofo é um escritor frustrado, é um poeta que demorou demais para escrever o que poderia ter escrito, é alguém que preteriu a experiência poética do ritmo que move os corpos e afetos só para ter mais um tempinho junto à própria realidade.[374]

O adestramento do imaginário, sem o qual não seríamos capazes nem mesmo de imaginar a vida do próximo e assim lhe ter compaixão e verdadeira compreensão — que dirá compreender as experiências comunicadas num texto —, e o adestramento da compreensão e do uso da linguagem são *conditio sine qua non* nessa etapa.[375] Etapa que, se bem vista, engloba as duas seguintes. O que Olavo descreve como quarto componente da atividade filosófica é a *pesquisa histórico-filológica*, mediante a qual o filósofo "se apossa da tradição"

374 O leitor deve se lembrar que expus no Capítulo II, 10 o que Olavo pensa a respeito.
375 COF 8 (23.5.2009).

com que realizará o exame dialético; o quinto componente é a *hermenêutica*, pela qual ele "torna transparentes para o exame dialético as sentenças dos filósofos do passado e todos os demais elementos da herança cultural que sejam necessários para a sua atividade filosófica".[376] Por um lado, é preciso agir como um historiador, traçando uma história das ideias ao mesmo tempo em que se reúne e se lê a documentação extraída dessa linha cronológica do *status quaestionis*. Sempre com a consciência de que a ordem do processo investigativo não transparece necessariamente nos textos filosóficos; está em geral por trás deles, deve ser puxada, reconstituída, transfigurada numa experiência reimaginável. É claro que todo filósofo, em maior ou menor medida, parte desse conhecimento do estado da questão até chegar a dar suas próprias contribuições. Mas, ao formulá-las, pode ser que as exponha de maneira sistemática ou assistemática, num sólido tratado ou num frouxo ensaio, na forma de um levantamento histórico do problema ou com nenhuma referência à sua fortuna crítica. Seja como for, é preciso atentar para o gênero do texto, para a ordem interna de seus argumentos e para as experiências reais supostas. As ferramentas histórico-filológicas (o conhecimento de várias línguas, a informação historiográfica sólida, a familiaridade com a tradição de comentários sobre determinados problemas e autores) irão suprir as deficiências de sentido que uma leitura amadora, desprevenida, não saberia como contornar. Reunião de conhecimento técnico robusto e ativa reimaginação interior do pensamento de outrem sustentam, portanto, o exame dialético, que praticado pelo filósofo letão Stanislavs Ladusãns muito impressionou Olavo, que foi seu aluno:

> Tive a sorte de adquirir esse critério [do exame dialético] pelo exemplo vivo do meu professor, Pe. Stanislavs Ladusãns. Quando ele atacava um novo problema filosófico — novo para os alunos, não para ele —, a primeira coisa que fazia era analisá-lo segundo os métodos e pontos de vista dos filósofos que tinham tratado do assunto, em ordem cronológica, incorporando o espírito de cada um e falando como se fosse um discípulo fiel, sem contestar ou criticar nada. Feito isso com duas dúzias de filósofos, as contradições e dificuldades apareciam por si mesmas, sem a menor intenção polêmica. Em seguida ele colocava em ordem essas dificuldades, analisando cada uma e por fim articulando, com os elementos mais sólidos fornecidos pelos vários pensadores estudados, a solução que lhe parecia a melhor.[377]

376 FI, p. 133.

O exercício dialético requer que se incorpore a partir da tradição os *patamares da filosofia*. Patamar da filosofia designa uma descoberta filosófica que se integra tão fundamentalmente ao modo de operar da mente de um filósofo que aqueles que se dedicarem posteriormente à filosofia *não poderão* ignorar aquela descoberta.[378] Alguém pode se tornar filósofo sem estudar Nietzsche e seu conceito de "vontade de poder", sem estudar Thomas Reid e sua teoria do "senso comum" — por mais que ambos os estudos possam ser recomendáveis —; mas ninguém pode aspirar a se tornar filósofo sem atinar profundamente com os conceitos de *ser*; de *forma* e *matéria*; de *ato* e *potência*;

377 FI, pp. 172-3. Olavo estudou com Stanilavs Ladusãns (1912-93) no Conjunto de Pesquisa Filosófica (Conpefil) da PUC-Rio por cerca de dois anos. A graduação em filosofia do Conpefil se utilizava da estrutura da PUC, mas seus diplomas eram emitidos ou pela Universidade Gregoriana de Roma ou pela Universidade de Navarra (ao que parece, só um punhado de alunos chegou a se formar). Com a morte de Ladusãns, pouco depois viria também a dissolução do Conpefil — Olavo, assim, não concluiu o curso —, o qual o filósofo letão tinha fundado por orientação direta do Papa João Paulo II (amigo seu de juventude) com o propósito de "reintroduzir um pouco de catolicismo numa universidade católica do Brasil" (FI, p. 145). Olavo apresentou dois trabalhos a Ladusãns ao conhecê-lo: "Estrutura e sentido da *Enciclopédia das ciências filosóficas* de Mário Ferreira dos Santos" (depois publicado com o título de "Guia breve para o estudioso da obra filosófica de Mário Ferreira dos Santos", FPB, pp. 248-84) e "Leitura analítica da *Crise da filosofia ocidental* de Vladimir Soloviev" (inédito), que Ladusãns aceitaria, numa versão ampliada, como trabalho de conclusão do curso (ICII, p. 17). O padre Ladusãns, diz Olavo, "era um discípulo de Husserl, empenhado em unificar a fenomenologia com a escolástica, mais ou menos na linha de André Marc e Cornelio Fabro, que eu admirava tanto. Ele não era um professor de filosofia; era um filósofo a quem acontecera estar filosofando em voz alta na frente de um grupo de estudantes e ser, sob esse aspecto, um professor" (FI, p. 148).

378 COF 31 (7.11.2009). Olavo recomenda as seguintes leituras como indispensáveis à formação do filósofo, as quais de algum modo apresentam uma superposição de patamares da filosofia: (1) Todos os diálogos de Platão, mas em especial *A República* e *As leis*; (2) *Metafísica*, de Aristóteles; (3) *Confissões*, de Santo Agostinho; (4) *Suma contra os gentios*, de Santo Tomás; (5) *Tratado do primeiro princípio*, de Duns Scot; (6) *Discurso de metafísica*, de Leibniz; (7) *Filosofia da revelação*, de Schelling; (8) os "Prolegômenos" das *Investigações lógicas*, de Husserl; (9) e, também de Husserl, *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. COF 97 (12.3.2011).

de *concreto* e *abstrato*; de *uno* e *múltiplo*; de *finito* e *infinito*; de *tempo* e *espaço*; de *substância* e *predicado*; de *dialética* e *lógica*; de *história* e *natureza*. Outros conceitos ou noções talvez possam ser acrescentados (os de *eu* e *tu*; de *intuição* e *razão*; de *eternidade*; de *extensista* e *intensista* — na acepção que lhes dá Mário Ferreira dos Santos —, por exemplo); o que não muda é o fato de que configuram uma espécie de legado indelével de todo indivíduo que hoje busque ser filósofo; quer ele queira, quer não, é a partir desses patamares que sua atividade filosófica irá de algum modo se estruturar reativamente. É uma espécie de libertadora angústia da influência.

O sexto passo da técnica filosófica é o *exame de consciência* pelo qual o filósofo "integra na sua personalidade total as aquisições da sua investigação filosófica",[379] coisa de que em parte já me ocupei.[380] "O único aprendizado possível da filosofia é ler as exposições dos filósofos reconstruindo imaginativamente a atividade interior que as gerou. [...] Aprender a filosofar é aprender a ouvir — e depois a tocar — a melodia secreta por trás dos meros signos verbais. Se tudo der certo, ao fim de muitos anos de prática você acabará descobrindo suas próprias melodias secretas".[381] Essa integração da tradição no indivíduo é necessária na mesma medida em que é pueril querer impugnar uma filosofia com o simples ato de apontar as incongruências entre a vida de seu autor e aquilo que está expresso nela, ou nos livros que a expressam. Isso é injusto, intelectualmente inábil, mesmo no caso de autores que reivindicam uma união entre filosofia e vida por saberem que não existe outro modo de fazer filosofia; tanto mais no caso de filósofos como Olavo, com sua formulação tão peculiar do problema metafilosófico; inclusive diz ele: "Nenhum exemplo de fraqueza humana depõe jamais contra

379 FI, p. 133.

380 Capítulo 1, 5.

381 E "quando as escrever descobrirá que praticamente ninguém vai saber tocá-las, mas todo mundo desejará imitá-las sob a forma de 'argumentos'". FI, p. 163.

a dignidade de uma crença, religiosa ou filosófica, nem atenua o valor da mensagem que aparenta desmentir".[382] Um filósofo, ao construir sua filosofia, não labora como quem constrói uma igreja, cujo pároco interior irá a todo momento averiguar se os atos, as palavras e os pensamentos do fiel filósofo correspondem ou não à letra da doutrina sacralizada. Ao contrário, a estrutura dinâmica da vida do filósofo é que ilumina a letra morta de seu texto, a palavra ambígua de suas aulas, a mensagem claudicante comunicada em entrevista. A vida do filósofo é necessariamente tensional, é dialética na base, jamais cessa antes da morte — ou da loucura, ou da senilidade; e, mesmo nesses casos, o conhecimento permanecerá de algum modo presente no filósofo, ele ainda será *aquela pessoa*, mesmo que louca ou senil. O filósofo se opõe até mesmo a si próprio; e se não se opusesse, como poderia realizar alguma síntese de si? Nós nos opomos a uma pessoa ao lermos um texto de filosofia, do mesmo modo como nos opomos a nós mesmos ao julgarmos nosso passado, a precisão de nossas observações intelectuais, a possível inconveniência de uma formulação ligeira. Só na recuperação das experiências fundantes de uma filosofia, como quem as vivesse e as confessasse, é que nos tornamos capazes do olhar compassivo sem o qual todo texto filosófico, mesmo o mais claro, o mais rico, de nada nos servirá, e seu autor, ainda que vivo, será para nós coisa morta.

O sétimo e último passo está na *técnica expressiva* pela qual o filósofo "torna a sua experiência cognitiva reprodutível por outras pessoas".[383] Essa técnica pode ser apreciada em três momentos. O primeiro é aquele dado na extrusão. "Costumo", diz Olavo, "usar o termo geológico *extrusão*, e o verbo correspondente *extrudar*, para descrever o processo de extração e exposição da substância cognitiva da experiência".[384] Esse recuperar, esse trazer à tona o que

382 FI, p. 31.

383 Ibid., p. 133.

384 Ibid., p. 73, grifo do autor.

estava no subsolo de nossa existência sob a pura forma de presença, é ainda um processo interior cujo aspecto principal é gnoseológico; é um afanar-se pela explicitação de um conhecimento que, de algum modo, já se tem. Mas, tão logo ele é extrudado, torna-se impositiva uma decisão do indivíduo acerca do que fazer interiormente com ele. Nesse ponto — o segundo momento da técnica expressiva —, a *confissão* adquire outra dimensão e se desdobra em *método*: método pelo qual o filósofo admite que sabe tudo aquilo que sabe, não só com o fim de integrar sua psique, mas ainda com a consequência prodigiosa de assim fundamentar verdades num ato que soma adequação do intelecto à coisa e compreensão da vida como participação consciente na realidade que se manifesta como mundo presente;[385] pelo método confessional, alcança-se "o julgamento da verdade teorética no tribunal da sinceridade interior", o que não deve ser confundido com alguma espécie de "sincerismo biográfico"; a filosofia tem de ser confissão "não no seu conteúdo e sim na sua forma, na sua estratégia cognitiva".[386] O terceiro passo da técnica expressiva é o uso da palavra (ou quem sabe de imagens?) para fornecer elementos suficientes para que um ouvinte ou leitor seja capaz de traçar, interiormente, um roteiro análogo pelo qual chegar a vivências análogas. Só na vivência se evidencia a verdade ou a falsidade do que diz um filósofo. Na experiência individual direta não reside o fundamento da verdade, mas reside o fundamento da *possibilidade de evidência* da verdade.

Olavo não emprega gratuitamente o termo "técnica" para se referir à atividade do filósofo. Ele afasta conscientemente a classificação da filosofia como "ciência":

> *A filosofia não é uma ciência, é uma técnica.* Se uma ciência busca recortar um conjunto homogêneo de fenômenos e reduzi-lo a uma clave explicativa comum que possa ser confirmada ou impugnada por todos os pesquisadores interessados, o resultado dela é necessariamente uma série de sentenças articuladas entre si por nexos lógicos e referida ao mundo da experiência por um sistema de procedimentos de verificação. Uma técnica, ao contrário, reúne várias correntes causais autônomas e heterogêneas, irredutíveis a princípios comuns e unificadas tão somente pelo resultado a obter. Nenhuma técnica, por mais simples que seja, se reduz à aplicação de um princípio científico único. Nenhuma técnica, a rigor, se deixa explicar totalmente pela ciência. A técnica tem sua racionalidade própria, interseccionada com a da ciência mas não redutível a ela.[387]

A química é capaz de reduzir a produção de tinta a um corpo único de princípios. A física, também com base em seu conjunto próprio de fundamentos, explica com rigor as dimensões e ângulos capazes de manter de pé um sistema de materiais numa construção, seja lá de que natureza esta for. E a medicina é capaz de indicar, igualmente baseada num punhado de princípios e meios de validação, quais os limites de torção a que a espinha humana pode ser submetida sem que sofra danos e quais posições lhe são mais confortáveis. Mas o químico, caso se baseie apenas em sua ciência, não conseguirá construir um decente e confortável assento de madeira esmaltada. Tampouco o físico e o médico, munidos só da física e da medicina, poderão nos fabricar uma boa cadeira. Para isso precisamos não de um cientista, mas de um marceneiro, um artista conhecedor da técnica de produção de objetos em madeira. Seu ofício requer a construção de peças cujo entravamento seja sólido, mas ele nada sabe de física. Requer a boa aplicação de esmaltes, de verniz, embora nada saiba de química. Não conhece anatomia humana como a conhece um ortopedista, mas sabe quais tipos de encosto e de estofado tornarão seu produto mais aconchegante. De igual modo, o filósofo pode até possuir grandes conhecimentos das ciências da natureza ou de história, de filologia, de hermenêutica

385 COF 82 (6.11.2010).

386 FI, p. 15.

387 Ibid., pp. 132-3, grifo meu. Cf. também COF 43 (30.1.2010).

moderna, mas a destinação que dá a esses saberes não se resolve em nenhum deles, é cientificamente irredutível, é uma técnica, a *técnica filosófica*. Recusaríamos o socorro de um médico se estivéssemos precisados dos préstimos de um marceneiro. Deveríamos recusar os préstimos de um historiador da filosofia ou de um matemático se nossa emergência exigisse a presença de um autêntico filósofo, esse marceneiro da experiência.

A técnica filosófica, como Olavo a vê, tem grande proximidade com a fenomenologia de Husserl. Dominar a técnica filosófica requer familiaridade com o ato fenomenológico de explicitação do modelo tripartite do conhecimento tal qual nos aparece — segundo a abordagem da teoria da tripla intuição — em seu elo indissolúvel de sujeito, objeto e realidade. A diferença principal está na ênfase que Olavo dá à contemplação, à manutenção do intuído tal qual intuído, sem buscar necessariamente alguma redução fenomenológica. "Contemplação amorosa e redução fenomenológica se parecem entre si por serem modos de conhecimento contemplativos, descritivos e não analíticos. Mas a redução fenomenológica dirige-se à essência como coisa distinta da existência, portanto a um 'irreal', ao passo que a contemplação amorosa dirige-se ao real como tal, isto é, à existência de uma essência num ser determinado e presente".[388] A contemplação *realiza* a presença do que se manifesta à consciência; essa realização se faz mediante afirmação, presentificação, eternalização virtual do que é dado; o sujeito contemplativo não sobe ele próprio à altura da transcendentalidade para daí recompor o objeto a partir de suas condições de possibilidade de existência; antes *eleva o próprio objeto, não seu próprio ponto de vista, à sua condição mais substancial*, operação cujo controle só pode ser adquirido pela prática continuada; é muito fácil, é muito humano na verdade, relaxar, cair em preguiça durante o ato contemplativo;

388 CA.

essa preguiça geralmente se traduz numa esquematização redutora do objeto, uma compensadora falta de atenção que o esteriliza sob a desculpa de apreendê-lo com maior clareza, operação que poderá coincidir com uma queda na banalidade de sentido ou, na melhor das hipóteses, com a construção de um irreal fenomenológico. Talvez não seja um abuso afirmar que a contemplação amorosa é um passo rigorosamente necessário depois da *epoché*, a fim de realizar a reflexão completa:[389] "A teoria da contemplação amorosa está para a fenomenologia de Husserl assim como o aristotelismo está para o platonismo, *mutatis mutandis*: os 'entes' da minha teoria estão para as 'essências' de Husserl exatamente como a 'substância' aristotélica está para as 'Ideias' platônicas".[390]

Além da aproximação husserliana ao ato intuitivo, Olavo revalorizou o ato confessional agostiniano por meio de recurso à psicologia clínica, no que ela pudesse fornecer um meio de "integração da psique em torno de um núcleo de autoconsciência". Duas de suas fontes inspiradoras nesse campo foram o "Ego pontifex" tal qual estudado por Lipot Szondi e o "sentido da vida" tal como formulado por Victor Frankl. O ego "construtor de pontes", segundo Szondi, é o articulador das diversas dimensões da vida, como o ambiente social e o ambiente cultural, ou ainda a hereditariedade e as pulsões elementares, dentre as quais se incluem, por exemplo, o sexo e o contato social. A todo momento o ego necessita se mover mais no sentido de uma dessas dimensões do que no de outra, fazendo-o ora afirmativa, ora negativamente; o elemento responsável por manter a unidade da psique, ao longo de todos esses giros entre dimensões e pulsões da vida, é precisamente o "ego pontifex". A "perfeição" que Olavo cobra do filósofo se refere a essa "força integradora do ego, que tudo absorve e rege na máxima medida possível"; é uma cobrança moral radicalmente antimoralista. Próximo disso está o "sentido da

389 Recordar a definição de "reflexão completa" no Capítulo 1, 5.

390 CA, grifo do autor.

vida" tal qual aparece a Frankl: "O apelo do espírito que unifica a psique através do ego".

> A essas duas noções articulei a técnica da confissão permanente tal como aprendi em Sto. Agostinho. A filosofia tornava-se, assim considerada, a luta pela consciência e pela vida consciente, contra as forças anárquicas e obscuras de dentro (pulsões) e de fora (ambiente cultural e social). Uma versão modernizada e mais "técnica" da interminável luta socrática pela ordem da alma, que é a vocação inicial e primordial da filosofia. Remover tudo isso para o campo especializado da psicologia clínica e da "autoajuda", limitando a filosofia a "argumentos abstratos" e "estudo de textos", é talvez o maior crime que já se fez contra a filosofia desde o assassinato de Sócrates.[391]

A filosofia de Olavo vai no sentido oposto da tendência moderna de separar ciência e moral, fato e valor. O assentimento interior do indivíduo àquilo que ele é reproduz em escala pessoal a consistência da realidade segundo aquilo que ela é; conhecer, em razão de sua fundamental inseparabilidade da contemplação amorosa, é afirmar o que existe. Mais ainda, ao filósofo é pedido que tudo aquilo que conheça seja hierarquizado e analogado, em sua consciência, de acordo com a própria hierarquia e analogia que lhe cabem na realidade. Não é outro afinal o sentido da integração de conhecimento e consciência.

A filosofia é a busca da unidade do conhecimento na unidade da consciência e vice-versa:[392] essa definição, "da qual nenhuma das filosofias existentes escapa e que não se aplica a nenhuma outra atividade cognitiva",[393] tem implicações óbvias. O conhecimento, embora seja plenamente copresente e contemporâneo à própria

391 F1 (20.12.2014).

392 COF 5 (25.4.2009); COF 25 (26.9.2009); COF 34 (28.11.2009); COF 46 (20.2.2010); COF 71 (21.8.2010); COF 79 (16.10.2010); COF 92 (29.1.2011); COF 95 (19.2.2011); ESF, p. 14, n. 8.

393 "Que é que você quer com a filosofia? — Entrevista de Olavo de Carvalho a Fabíola Cidral", *Vidaqui*, São Paulo, 31 ago. 2000. Disponível em http://www.olavodecarvalho.org/textos/quee.htm.

existência, jamais será por nós apreendido como uma totalidade acabada. Prosseguimos abordando-o desde aspectos seus, ora por esta via, ora por aquela, pressentindo-lhe sua unidade e deduzindo-a pela própria forma da necessidade de fundamentação gnoseológica para além do precária e descontinuamente dado; o fato de que exista história, por exemplo, se deve justamente a essa nossa incapacidade de síntese total, simultânea e instantânea de tudo o que existe para ser conhecido. Logo, a busca pela unidade do conhecimento, se vista desde a historicidade humana e a finitude de nossa cognição, permanecerá algo só ensaiado, um polo que nos norteia, uma espécie de remissão constante mas nunca esclarecida o suficiente à base sobre a qual estruturamos nossas vidas. Vidas que, porque dadas em meio a circunstâncias mais ou menos obstaculizantes e mais ou menos propiciadoras da integração de nosso eu, tampouco alcançarão algum dia perfeita unidade. A filosofia estará dada nesse trânsito entre limitação gnoseológica da esquemática humana e finitude biográfica. Nenhuma filosofia estará, portanto, algum dia derradeiramente pronta; na verdade, *a* filosofia jamais se encerrará, jamais alcançará termo. Isso é assim porque ela é um projeto; especificamente, é um *projeto socrático* que se ocupa da investigação da experiência humana concreta com o objetivo de encontrar seu fundamento.[394] "A filosofia é aquilo que seus fundadores quiseram, não aquilo que seus sucessores fizeram dela. Só em Sócrates, Platão e Aristóteles você pode obter uma imagem veraz do que é filosofia".[395] Aquilo que eles quiseram, eles próprios não o deram por concluído. Se existe uma história da filosofia, é porque ela não nasceu pronta. Se não nasceu pronta, é porque não se apresentou como já dada, mas como um projeto a ser realizado. A filosofia é limitada por tudo aquilo que em geral limita os projetos humanos. A semente de uma árvore tem um curso normal e previsível

394 COF 99 (26.3.2011).

395 F1, p. 165.

de desenvolvimento; a reprodução das aves, idem. Mas um projeto humano é coisa muito diversa. Nele intervêm fatores tão variáveis e desordenadores, desde a volubilidade do indivíduo até os mais irônicos acasos, que nenhum projeto pode de imediato ser previsto como inevitalmente cumprido dentro de um determinado prazo. Posso elaborar um projeto, começar a seguir os passos planejados. Por um motivo qualquer, a qualquer momento, posso todavia me esquecer da meta original, posso me enfarar com ela; posso enfim mudar de ideia, estabelecer uma nova meta. Isso é muito comum em filosofia; é quase uma constante de sua história: "O estado da filosofia reflete não uma absorção ou superação [das filosofias passadas], mas frequentemente um esquecimento, uma perda, que depois obriga a trabalhosas retomadas; o número de escolas filosóficas com o prefixo 'neo' é uma prova disso: neoescolástica, neopositivismo, neokantismo etc.".[396] Por isso, continua Olavo,

> o desenvolvimento da filosofia não é um processo unitário e orgânico como o de uma árvore, mas um processo irregular, inorgânico, com enxertos estranhos e rupturas imprevistas, e é por isto mesmo que surgem novas filosofias diferentes das anteriores — tão diferentes, às vezes, que não há como compará-las nem mesmo por oposição". Logo, o estado presente da filosofia não tem nexo de continuidade orgânica com a ideia originária de filosofia, à qual, no entanto, permanece ligado por algum tipo de referência ideal ou normativa. Portanto, é só o conhecimento do projeto originário, considerado independentemente de seus desenvolvimentos posteriores, que pode nos dar uma ideia do que é filosofia.[397]

Esse projeto de unidade de conhecimento e de autoconhecimento só pode existir, ainda que apenas como ideal, para uma mente que, entre ciência e moral, entre metafísica e política, não veja hiato algum. Este livro busca insinuá-lo inclusive por sua forma

396 Ibid., p. 167.
397 Ibid., loc. cit.

de apresentação: da circunstancialização existencial do indivíduo (Capítulos I e II) ascende, num mesmo zigue-zague dialético, ao tratamento da textura metafísica cotidiana e o modo de inserção do filósofo nela (Capítulo III), para, só então, esboçar uma analítica das condições e limites do conhecimento (Capítulo IV); mas, como essa analítica deve se voltar também para o mundo da ação sob pena de se fechar num abstratismo antivitalista, faz-se necessário um novo movimento — dessa vez descensional — rumo ao estabelecimento do método adequado para tratar da vida histórica (Capítulo V), nela circunscrevendo os principais problemas da história e política modernas (Capítulo VI).

(b)

> *Quem tem faro poderá afirmar que já sente no ar o repentino despertar de uma filosofia brasileira. Apenas é muito pouco provável que um tal despertar ocorra nas faculdades de filosofia (que surgem quais cogumelos depois da chuva em inúmeras e improváveis cidades), já que lá, como aliás no resto do mundo, apenas um número crescente de papéis eruditamente impressos enche gavetas. E lá, se surgir e quando surgir uma verdadeira filosofia no Brasil, esta será profissionalmente combatida, como cumpre a toda academia no mundo inteiro.*
>
> Vilém Flusser[398]

Conceber a filosofia como uma técnica, cujo propósito final é mediar a busca da unidade do conhecimento na unidade da consciência, inspira métodos correlatos de leitura e de estudo da história da filosofia, dos quais me ocupei na seção 5 do primeiro capítulo.

398 Vilém Flusser. *Fenomenologia do brasileiro*. Org. de Gustavo Bernardo. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998, p. 143.

A esse respeito, é interessante comparar escritos e aulas de Olavo de Carvalho sobre metafilosofia com uma publicação que se tornou bastante conhecida e recomendada em alguns departamentos brasileiros de filosofia, o livro *A filosofia a partir de seus problemas*, de Mario Ariel González Porta. Ele fala sobretudo ao típico estudante e pesquisador universitário; trata portanto dos problemas típicos desse público. Parte da sutil divergência entre uma visão como a sua e uma visão como a de Olavo se deve mais a essa circunstância, já que, no campo mais largo da simples constatação de fatos fundamentais da vida e do empenho próprios do filósofo, há grande confluência entre um e outro.

Um dos temas centrais do livro de González é a crítica à tão disseminada ideia em nossas universidades de que a filosofia seja uma "atividade com textos", na expressão significativa de José Arthur Gianotti recordada por Olavo de Carvalho.[399] Mesmo a melhor edição de um texto filosófico, diz González, não pode aspirar se confundir com algum "texto ideal". O texto original, a edição crítica ou as traduções são realidades materiais, mas o mesmo não se poderá dizer desse texto potencialmente completo, guardião do sentido íntegro e exato da filosofia de seu autor; esse texto ideal é "uma pura unidade objetiva de sentido totalmente desvinculado de toda condição de existência real e de toda facticidade. Ele é aquilo que o original, a edição crítica e toda outra edição 'dizem'".[400] Imaginar que o texto como tal (materialmente dado) contenha uma unidade de sentido, que seja "uma unidade autônoma e autossuficiente de sentido", sentido esse cuja construção prescinda de prévia "análise", é erro que González denomina "falácia da harmonia hermenêutica preestabelecida".[401] Essa falácia nos obrigaria, exemplifica González, a "colarmos" junto ao texto do *Tractatus Logico-Philosophicus*

399 Ibid., p. 132.

400 Mario Ariel González Porta, op. cit., p. 93.

401 Ibid., p. 94.

extratos de obras de Frege, de Russel e mesmo de Platão, pois sem eles o sentido do texto de Wittgenstein jamais se completa, já que os supõe, os alude de algum modo. A falácia é tão disseminada que leva muitas vezes a uma inversão completa da relação natural que deveríamos manter com o registro de uma filosofia. Tomamos um diálogo de Platão como mero texto, e assim varremos de vista seu aspecto dramático: "Em vez de ler o texto como diálogo, fazemos do diálogo o texto".[402] Coisa que praticamos muito rotineiramente ao aderirmos a certos protocolos da academia. "Preparamos" as aulas que vamos dar; fazemo-las caber num escrito, o qual depois passará por maiores reduções em suas leituras; "dizemos, então, que a aula foi meticulosamente 'preparada'. Na verdade, ela apenas se tornou supérflua".[403] O professor que fosse ministrar uma conferência sem um texto pronto — atenção a estas palavras — "*ameaçaria sua reputação na comunidade acadêmica*", ainda que, "muito possivelmente, esta fosse a única forma de ser capaz de pensar diante do público e junto com ele, de reconhecê-lo como presente e tornar-se aberto a ele".[404] A aula e a conferência podem matar a conversação filosófica, ao passo que escritos de ocasião ou de aspecto vário, como o diálogo e a carta privada, podem conter verdadeira filosofia; inclusive o fato de que determinados textos não se destinassem originalmente à publicação "não os invalida como momentos do trabalho intelectual".[405] Nesse passo, talvez o leitor tenha se recordado do que expus no Capítulo 1, 5.

Não há dúvida de que González cobra alguma inserção do texto numa realidade extratextual sem a qual filosofia alguma poderá ser aprendida; chega mesmo a dizer que "a filosofia tem muito a aprender da relação teatro-literatura", embora não explicite bem

402 Ibid., p. 95.

403 Ibid., p. 96.

404 Ibid., loc. cit., grifo meu.

405 Ibid., loc. cit.

o que quer dizer com essas palavras, cabendo-nos apenas suspeitar (voltarei a essa passagem do texto mais adiante). Por outro lado, é bastante assertivo ao dizer que "tanto o trabalho filosófico como a aprendizagem da filosofia são modos de atividade: só se pode aprender filosofia 'fazendo-a'";[406] de nada adianta apenas observar o professor que ensina, é preciso se exercitar, e esse exercício ocorre justamente por meio das "modalidades não textuais da atividade filosófica".[407] Dentre elas está a "reflexão", uma espécie de recolhimento do indivíduo consigo mesmo mediante aquilo que aprendeu de um texto ou de um professor; é em certo sentido um movimento antiacadêmico, anticomunitário, pois requer solidão; a reflexão "só é possível como 'recolhimento', como interrupção de alguma modalidade social de atividade intelectual",[408] a fim de compreender quais as perguntas que um filósofo efetivamente se propôs. Outra modalidade não textual de aprendizado é o "movimento dialógico", pelo qual o aprendiz se coloca em contato direto e modulatório com os problemas, as ideias e os argumentos em torno de um núcleo temático; a forma por excelência de uma aula de filosofia é o diálogo entre os participantes, e é esse modelo que deverá inspirar os demais tipos de diálogo, seja o diálogo interpessoal entre dois amigos ou entre um indivíduo e si mesmo.[409]

O ponto central das modalidades não textuais de aprendizado filosófico se encontra na relação mestre-discípulo. González a toma como constitutiva da tradição filosófica:

> Jamais surgiu uma filosofia só a partir da leitura de textos. Um Robinson Crusoé que, porventura, tivesse a maior biblioteca do mundo dificilmente produziria uma reflexão de valor. Isto se deve ao fato de que grande parte do movimento de ideias filosóficas não está nos textos nem jamais vai estar; ele está presente apenas na *tradição viva*. Esta não pode ser transformada em supérflua por nenhuma biblioteca. Para quem é escravo da "mistificação do texto", a biblioteca é o templo do saber, no qual ele se recolhe como todo bom sacerdote e do qual só sai para "ver" algum pontífice. Porém, basta refletir sobre a própria biografia intelectual para perceber que boa parte do que temos aprendido não está em texto algum e que, mesmo quando está, nem sempre atua e influi enquanto texto. [...]
>
> Se a filosofia é impossível sem inserção em uma tradição viva, esta supõe o contato com pessoas concretas e, em particular, com um *mestre*. A relação discípulo-mestre não é sentimentalismo de pedagogo, mas momento imprescindível na aprendizagem de filosofia. Um grande filósofo (ou investigador acadêmico) é, por regra geral, discípulo direto de um outro, e esse de outro, e assim sucessivamente. É incomum que surjam pensadores à margem dessas relações diretas que constituem uma linha dinâmica de assimilação e elaboração.[410]

Com isto Olavo está plenamente de acordo: "Mesmo uma pesquisa superficial mostrará que só houve grande ensino da filosofia onde um filósofo vivo e presente, no auge dos seus poderes intelectuais e pedagógicos, transmitia aos alunos, na convivência pessoal diuturna, o exemplo da sua busca e do seu *know how*. Muitos desses alunos deixaram depoimentos onde não sobra margem a dúvidas: quem não *viu* um filósofo de verdade bracejando dia a dia com as dificuldades da sua própria filosofia não saberá jamais o que é filosofar, pouco importando a imensidão da sua cultura filosófica".[411]

O que o filósofo oferece — prossegue González — é "o vínculo com a tradição", pois a tradição "vive nele". Devido a essa vivência, o mestre está especialmente habilitado a cumprir quatro tarefas com relação ao discípulo: (1) apresentá-lo ao "*philosophical way of thinking*", num "combate sem concessões a todo cômodo 'esponteísmo' intelectual"; (2) orientá-lo no "labirinto filosófico", provendo-lhe um roteiro e um foco, um meio de priorizar certos "problemas e conceitos de modo tal a evidenciar qual é o seu verdadeiro núcleo";

406 Ibid., p. 97.
407 Ibid., p. 98.
408 Ibid., p. 99.
409 Ibid., p. 100.
410 Ibid., pp. 101-2.
411 FI, p. 135, grifo do autor.

(3) franquear-lhe "aquilo que é o decantado de seu estudo de anos", o que de "mais rico ele tem a dizer" — "talvez seu modo peculiar de entender e não entender, talvez não muito mais que a suspeita de um problema decisivo, ou aquela pequena originalidade do exemplo feliz ou da metáfora definitiva; talvez aquilo que ele descobriu com assombro infantil, aquilo que ele sempre 'soube' mas que só um dia, ao olhar pela janela, pôde compreender em seu núcleo verdadeiramente essencial"; e (4) apresentar-lhe sua "personalidade intelectual amadurecida", o modo como ele efetivamente é filósofo. Por meio do exercício espontâneo dessas quatro tarefas, "o mestre tende a ser um ponto de aglutinação, a formar uma *escola* cujos membros se transformam em novos mediadores e, desejavelmente, em seus interlocutores e críticos mais severos".[412]

Se González reconhece que é preciso ir além do texto, o faz porque, primeiro, considera necessário ser o mais rigoroso possível no tratamento do texto; esse tratamento deve originar-se da compreensão de que "o núcleo essencial da filosofia não é constituído de crenças temáticas definidas e racionalmente fundidas, senão de problemas e soluções".[413] A filosofia de um autor, então, só pode ser compreendida como resposta a determinados problemas que formulou; é "a unidade dinâmica interna desse problema que está na base da multiplicidade e da mudança de temas e opiniões".[414]

412 Ibid., pp. 102-3, grifo do autor.

413 Ibid., p. 25. Tratei, até o parágrafo anterior, quase exclusivamente do Capítulo 6 ("O não textual") do livro de Mario Ariel González Porta. Passo agora a tratar dos capítulos anteriores, nos quais ele especifica alguma ideia do que seja filosofia e a toma por base para um modelo possível de leitura de textos filosóficos. A inversão da ordem que realizo se justifica pela explicitação da lógica interna de seu raciocínio. Mais ainda, os únicos motivos que me ocorrem para que ele tenha ordenado do modo como o fez sua exposição (primeiro fala da leitura de textos e só depois das circunstâncias de filosofia para além dos textos, ao mesmo tempo que afirma que a filosofia propriamente dita está nestas e não naquela) são uma certa conveniência didática e uma necessidade retórica. A necessidade retórica se origina *provavelmente* da ojeriza que suas ideias poderiam provocar junto ao público acadêmico brasileiro se ele as comunicasse mais prontamente; convinha-lhe partir do que está mais próximo desse público (a leitura de textos), para então se encaminhar ao que lhe é mais estranho (a insuficiência dos textos). Isso, contudo, é apenas uma impressão minha para a qual não posso oferecer maior prova.

414 Ibid., p. 27. A esse respeito, diz Olavo na página que abre *O jardim das aflições*: "Uma tese

Logo, conhecer uma filosofia não é compreender suas "ideias", e sim sabê-las respostas a tais e quais problemas. "Estudar filosofia não é possuir um conjunto de 'saberes' a respeito do autor"[415] estudado; tampouco é aprender a argumentar a favor ou contra suas teses. González distingue "fundamentação" de "argumentação"; a fundamentação se encontra no encaixe entre resposta e problema; a argumentação, na superfície da maneira como pode se dar esse encaixe, ou como pode ser publicamente comunicado por escrito (ele não esclarece bem esse passo). Afasta, como parcial demais, a compreensão da filosofia como "discurso argumentativo"; embora isso possa ser uma boa descrição do que fazem muitos autores ligados à tradição analítica — diz —, ao partirem "irrefletidamente de problemas 'dados'" e ao "refutar outros com certo refinamento técnico", nem por isso a filosofia pode ser confundida com "um jogo de engenho": "Ela não se limita a desenvolver consequências de pontos de partida pressupostos".[416] É legítimo deduzir que González não considera filósofos os "muitos analíticos" a que faz referência nessa passagem? Está dito, no entanto não está dito.

González não prega nenhuma mistificação do texto, mas tampouco prega algum misticismo em razão do qual o sentido profundo estaria misteriosamente além do texto: "O sentido de um texto nunca está oculto ou para além do texto, mas presente nele, ainda que nem sempre de um modo explícito. O que o autor 'queria dizer', ele o disse".[417] O ato de produção de um texto consiste em "proporcionar uma formulação literária adequada a uma certa estrutura lógica"; o ato de leitura, em "efetuar o movimento inverso, isto é, partir de uma certa estrutura literária e tentar chegar

filosófica pouco significa se amputada das razões que a ela conduzem e das motivações geradoras da pergunta a que responde". JA, p. 25.

415 Ibid., loc. cit.

416 Ibid., p. 38.

417 Ibid., p. 57.

a uma estrutura lógica"[418] (coisa que Olavo, em referência a Gueroult, chamaria de reconstrução da ordem das razões). González explicita alguns passos do ato de leitura. Um seria a "retradução técnica" pela qual os termos técnicos de um texto são substituídos pelos respectivos conteúdos de suas definições. Em seguida, sobre esse texto tornado semanticamente mais preciso, viria a "retradução lógica" mediante a qual se busca localizar a tese principal e as subordinadas, observando como se organizam hierarquicamente os demais elementos em relação a elas (argumentos e provas, por exemplo). A "modalização veritativa" seria o momento em que se insinuaria aquilo que Olavo chama de "exame de consciência"; é aí que o estudioso começa a pôr numa mesma órbita suas próprias ideias e aquelas que desencavou do texto, vendo-as interagir, confluindo umas para as outras, negando-se reciprocamente; assim o estudioso experimenta algo da validade ou invalidade dos problemas e soluções de um determinado autor.[419]

Os próprios passos dessa leitura se originam, é claro, de alguma ideia do que seja distintivo do texto filosófico, para daí apontar os métodos adequados pelos quais abordá-lo. González explicita um tanto mais essa ideia ao comparar — numa linha de argumentação muito próxima do que diz Olavo (conforme expus no Capítulo II, 10) — poesia e filosofia:

> Em um poema, a forma literária é essencial; se algo nele é mudado, perde-se "esse" poema. O texto filosófico, ao contrário de um poema (ou de uma obra de arte em geral), remete a algo fora de si (e não apenas a algo anterior, mas inclusive a algo posterior). Ele remete, obviamente, a suas referências explícitas e implícitas, a seus supostos lógicos e, além de tudo isso, a um horizonte de significação. Todo texto filosófico, ao mesmo tempo em que fixa uma totalidade hermenêutica, abre perspectivas sobre um universo que ele mesmo não desenvolve.

418 Ibid., p. 51.

419 Ibid., pp. 65-71.

> Por tal motivo, ele é e permanece tão só "fragmento", pois sua explicitação jamais será finalizada.[420]

González nota que isso se deve à própria relação entre sentido e finitude humana. Afirma que, da mesma maneira que de um conjunto de axiomas não somos capazes de, numa simples intuição, já apreender todos os teoremas que podem ser dele derivados, tampouco se pode esperar que um leitor perceba de imediato todos os níveis e extensões de significado implicados mesmo no mais simples dos textos filosóficos. "A interpretação continua o trabalho da compreensão, considerando não apenas as alternativas que o texto desenvolve, mas também aquelas que ele omite", de maneira que o trabalho hermenêutico pode se tornar tão coextensivo à filosofia analisada que "a linha divisória entre texto e comentário pode chegar a ser muito tênue".[421]

Nisso há profunda concordância entre González e Olavo; a diferença, a diferença decisiva, contudo, está em que Olavo tira as conclusões que necessariamente se seguem, ao passo que González não. Este não dá o passo decisivo rumo ao filosofema; ele aponta para a vida, mas se preocupa mais com o gesto de apontar, mais com a mão erguida adiante, com a maneira correta de gesticulá-la, do que em assinalar aquilo para o que ela aponta. O mundo some por trás da mão que o assinala. Não será isso uma timidez de visão e uma prudência pouco oportuna, coisa tanto mais irônica porque se origina de grande precaução para não patinar em amadorismo? Coisa, aliás, para se notar a esse respeito com algum encabulamento: chega a doer a magreza das ideias de González, quando ele explicitamente as enuncia e não apenas sugere, sobre o que seja um filósofo. O que distinguiria o filósofo das demais pessoas seria o fato, por mil diabos, de que "pensa de modo mais claro"; em seus atos de

420 Ibid., pp. 74-5.

421 Ibid., p. 75.

pensamento, o filósofo alcançaria maior "diferenciação", maior "delimitação" dos problemas que aborda; por meio de "árduo trabalho intelectual", ele se tornaria capaz de "pensar de forma disciplinada e precisa".[422] Sem dúvida, essas notas compõem o perfil do filósofo, mas de maneira alguma esclarecem *qual a diferença específica da filosofia em relação às demais atividades humanas*. Assim visto, o filósofo é mesmo um "pensador" e mais nada. Há sociólogos que pensam de modo "mais claro" e que "delimitam" melhor seus problemas do que a maioria do restante da humanidade, nisso Weber ou Geertz sendo modelos de "árduo trabalho intelectual"; seriam eles também filósofos? Ou só a partir de um determinado ponto a "clareza" e a "delimitação" do pensamento se tornam especificamente filosóficas? Se sim, onde se localiza esse ponto?

Há uma aparente disjunção entre a exposição que González realiza das bases não textuais da filosofia e aquilo que ele diz ao considerar de que modo o comércio com textos filosóficos se situa perante aquelas bases. Seu pequeno e importante livro é bom na medida exata em que o leitor é capaz de consumar o itinerário filosófico que ele mesmo não consuma. Itinerário que nos obviaria muitos males. Nossos hábitos textuais para com as obras de autores ligados a certa tradição de elogio da autonomia de pensamento, como Descartes, como Kant, nos leva a fazer delas antes empecilhos do que autênticos meios de filosofar autônomo: de filósofos que nos libertariam da opressão do pensamento meramente escolar, nós os transformamos em rigorosíssimos mestres-escolas atentos a qualquer indício de realização filosófica original, logo punida com as pechas usuais de "diletantismo" prodigamente dispensadas por seus bedéis nossos contemporâneos. A "vida filosófica", como diz Julio Cabrera, é assim substituída pela "Filosofia de Escola".[423] Com a proteção da Escola, mestra infalível, sempre se poderá fulminar os

422 Ibid., p. 44.

423 Julio Cabrera, *Diário de um filósofo no Brasil*. 2.ed. Ijuí, RS: Unijuí, 2013, p. 214.

autores que cometam a imprudência de se arriscar a uma obra própria, e para isso não faltam julgamentos sumários: "não entende de Hegel", "não está atualizado com a bibliografia mais recente", "não consultou o texto original", "cita autor sem prestígio acadêmico", "não se submete ao escrutínio dos pares", "não soube delimitar os termos e objetos de sua pesquisa".

Como se fizesse algum sentido, nota Cabrera com um exemplo bastante feliz, ler Heidegger para escrever *Ser e tempo*...: "Devoramos Heidegger como Heidegger devorou Anaximandro, Platão, Kant, Duns Scotus e Hegel: não para escrever como eles (como todos eles!?), mas para dizer *sua própria palavra predadora*".[424]

424 Ibid., p. 210, grifo do autor.

IV
O mundo dos princípios

18. Ser é conhecer

ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας[1]

Aristóteles, *Metafísica*, 923b 30-31

O problema da técnica filosófica, mais do que o problema da filosofia como tal, tem uma razão de ser mais urgente. A razão é embaraçosa: vivemos embriagados de conhecimento, empanzinados de informação; tendemos, assim, a dar atenção apenas ao aspecto cognitivo, epistemológico, da realidade, reduzindo-a a conhecimento no sentido fraco da palavra. Por sentido fraco penso em conjuntos de dados acerca de algo; o que é uma forma de evitar precisamente esse algo como algo que é, não apenas como algo conhecido. A técnica filosófica visa alterar esse estado de coisas que quer passar por natural; ela objetiva nos alojar no seio mesmo da vida. Dito de outro modo, ela nos despe, pândega, do traje a rigor de "sujeito do conhecimento".

1 "Pois assim como cada coisa se encontra em relação com o ser, na mesma medida se encontra em relação com a verdade".

É importante compreendermos como e por que vestimos com tanta frequência esse traje antiquado, sempre exigido no velório do ser.

Ao longo da história da filosofia, várias metáforas abriram possibilidades imaginativas acerca do modo como alcançamos conhecimento, como nos inserimos no mundo, as quais, por gerações, determinaram certa concepção e postura do indivíduo que quer conhecer e refletir sobre os limites do que pode conhecer. Uma metáfora de grande importância foi a do conhecimento como "participação"; os neoplatônicos foram pródigos em sua utilização, a ponto de tornarem o ser humano apenas "ser" que existe porque participa do "Ser" sem determinação alguma, o totalmente uno — Deus. Embora não haja aí, a rigor, erro — mas apenas demasiado peso num aspecto nada distintivo da vida de uma pessoa como algo pessoalmente vivido —, aos poucos passaram os filósofos a acentuar o modo não tanto como nos inserimos no ser, e sim como temos acesso a ele. *Adaequatio rei et intellectus*, assim definia Santo Tomás a verdade. Para quem, como Plotino, a realidade circundante se faz a partir de certo grau de manifestação das hipóstases do ser, é natural conceber a atenção da inteligência ao fundamento como uma reinserção, como um retorno, uma participação nele. Mas para quem, como Santo Tomás, o mundo se origina da Criação, não fará sentido supor a possibilidade de um caminhar retroativo a uma instalação primeva e a-histórica no ser; o ser foi dado e está dado, estamos nele — não panteisticamente, é claro —, cabendo-nos pois reconhecê-lo e adequarmos nossa esquemática cognitiva a ele. A razão humana, um formidável operador de proporcionalidades, é caracterizada aí por conformar, por adequar, aquilo que é dado no intelecto àquilo que é dado na realidade. Se por intermédio da metáfora neoplatônica poderíamos experimentar o impulso, quase desesperado, de negar o mundo para, mediante essa negação, alcançarmos o verdadeiro conhecimento, com a metáfora tomista experimentamos uma serenidade, uma

quase passividade, que se traduz numa humilde confiança no real.

Nada mais distante disso do que a metáfora favorita dos filósofos modernos: o conhecimento como "posição", e por isso muitas vezes como "oposição", entre sujeito e objeto. Que sobre um problema de brilho literário e bem pouca filosofia de René Descartes tenha corrido tanta tinta — o problema de como o sujeito fundado pelo *cogito* estabeleceria contato com o mundo situado para além do método da dúvida — é mais uma prova de como nos afeiçoamos — permanecemos desgraçada e intimamente afeiçoados — a um modelo imaginativo que, se experimentado em sua radicalidade, só pode mesmo levar, como levou o próprio Descartes, a sonhos demoníacos. A realidade se torna inimiga, ou pelo menos uma miragem distante, e para ser alcançada requer um esforço, pode-se dizer até que um sofrimento, a que muitos escritores e filósofos se entregaram com devoção quase religiosa, mesmo quando ateus, sobretudo nas primeiras décadas do século XX. "Há quase algo cômico acerca da busca torturada dos filósofos por uma realidade que é conhecida muito intimamente pelas mais simples velhinhas dos bancos das igrejas", escreve David Walsh.[2]

A fenomenologia, por sinal — como um posto avançado de conhecimento como "posição" —, pode ser traduzida em grande parte em metáforas de "direcionamento". A "intencionalidade" do intelecto, a focalização da consciência que vai até esse elemento ou aquele, o "voltar às coisas mesmas": o fenomenólogo leva a sério os vetores de acesso a seja lá o que for a que tem acesso, a seja lá o que for que aciona, estimula, irrita sua percepção. Cabe ao filósofo iluminar esses vetores, reparar onde começam e para onde apontam, circunscrever o destino apontado, redirecioná-lo ao seu fundamento, vê-lo do ponto de vista transcendental. A atenção cuidadosa ao próprio caminhar, enquanto se caminha

2 David Walsh, "Introdução do editor". In: Eric Voegelin, *Anamnese: da teoria da história e da política*. Trad. de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009, p. 37.

— como se quiséssemos desmontar o motor de um carro, para compreendê-lo, ao mesmo tempo que dirigimos esse mesmo carro —, é tarefa para a qual o filósofo de tradição fenomenológica deve se preparar com obstinação, quase como se praticasse uma arte marcial, na qual a dor infringida ao corpo é parte necessária do alargamento das possibilidades de ação desse mesmo corpo. A atitude do fenomenólogo, diz Olavo de Carvalho,

> é de fato muito estranha [...]. Husserl dizia que ela é tão antinatural que tem de ser treinada: o fenomenólogo precisa passar por um treinamento especial da consciência. Um dos discípulos de Husserl, Raymond Abellio, dizia que a fenomenologia era uma escola ascética, uma seita iniciática. Por quê? Porque o treinamento necessário para o discípulo colocar-se na atitude fenomenológica é um *autodomínio do espírito*.[3]

A visão que Olavo tem das condições de acesso ao conhecimento guarda algo da metáfora de vetor orientadora da fenomenologia; mas, em vez de pôr em suspensão o juízo que se tem sobre determinado objeto, chama sujeito e objeto a se iluminarem mutuamente como *sujeito potencialmente objeto* e *objeto potencialmente sujeito*, ambos inseridos numa reciprocidade entre existência e conhecimento. O sujeito propende para o objeto denunciando-lhe sua existência atual, ao mesmo tempo que, objeto virtual de conhecimento, aquele mesmo sujeito assinala sua posição de término para o qual *pode* propender a totalidade dos entes existentes tornados sujeitos que o objetificam. O conhecimento implica uma atualização da potência de ser sujeito e um anúncio de sua passagem virtual a objeto, de um lado, e uma atualização da potência de ser objeto e um anúncio de sua passagem virtual a sujeito, de outro. A atualidade do sujeito se virtualiza no objeto, para que, potencialmente, neste se atualize outra vez de algum outro ponto de vista.

Só posso ser sujeito do conhecimento porque também posso ser

3 VD, p. 66, grifo do autor.

objeto do conhecimento, da mesma maneira que tudo o mais quanto existe, mesmo as árvores, mesmo as pedras, só pode ser objeto de meu conhecimento se em alguma medida guardar possibilidade de ser também sujeito do conhecimento. A ideia de que uma pedra seja capaz de conhecer, e que sejamos objetos de conhecimento dela, é francamente estranha à metafísica moderna; mas ela nada tem de desarrazoada: consciência possível é inseparável de ser. Estar imerso no ser é partilhá-lo em alguma medida com todos os demais entes nele imersos. O ser só vai ao ser se puder retornar a si mesmo — isto é, se pressupuser reflexividade. Não que uma pedra "pense", "reflita" interiormente sobre sua condição e sobre a existência de algo mais; mas o fato de que não tenha consciência nada tem a ver com o fato — é isso que nos interessa aqui — de que ela *inflige conhecimento* à realidade tão só por sua presença, por sua condição de coisa existente; sua presença é ativa, é uma presença, em alguma medida, de sujeito. Nesse seu estar, nesse seu situar-se em meio a tudo o mais, ela atualiza, ainda que em grau muito atenuado, a capacidade de se reportar à existência de algo que se lhe opõe e a que ela impõe esse seu reportar.

A teoria da tripla intuição, por sinal, oferecia uma chave imediata para a compreensão de que são intercambiáveis as posições de sujeito e objeto: se o objeto — a luz — de que tomo conhecimento como fundamento material de outros conhecimentos é algo que, de algum modo, me chega, é porque estou sendo atingido por ele; sou seu objeto, é ele que me possibilita algum conhecimento. Da teoria da tripla intuição, como se vê, "decorre que o indivíduo humano só se conscientiza como sujeito cognitivo no próprio ato em que se conscientiza como objeto que sofre a ação de uma fonte de luz. Os dois aspectos são inseparáveis, o que prova a falácia de todo idealismo subjetivo, assim como de todo dualismo sujeito-objeto".[4]

Do ponto de vista humano, o conhecimento pode ser subsumido

4 CA.

na existência (o ser existencializado), mas a existência não pode ser subsumida no conhecimento. Para nós, a relação entre ser e conhecer é a todo momento tensional; suas sínteses são sempre provisórias, já que o campo do que existe transcende em escala infinita o campo do que somos capazes de conhecer, a despeito de quanto avance nosso conhecimento. Jamais terminaremos de conhecer uma única pedra, uma única folha de árvore sacudida pelo vento; todo ente é uma encruzilhada de incontáveis determinações, ilimitados indexadores existenciais cuja coordenação na forma que apreendemos pode ora se mostrar determinada, ora indeterminada. Se aprecio um ente apenas sob seu aspecto formal, ele tende a ser maximamente determinado; mas, se o aprecio sob o ponto de vista das múltiplas atualizações de que é capaz e da variedade inabarcável de acidentes que pode sofrer, tende a ser maximamente indeterminado — a determinação e indeterminação absolutas sendo, claro, apenas limites ideais, jamais alcançados (máxima indeterminação seria a inexistência, seria o retorno à pura possibilidade, e a máxima determinação seria o esgotamento de todas as possibilidades, o que também equivaleria à inexistência). Só de um ponto de vista superior, a que podemos imaginativamente nos elevar, conhecimento e existência se mostram reciprocamente subsumíveis *em ato*. Aqui e agora, nas condições espaçotemporais, apenas graus virtuais de identificação entre existência e conhecimento são possíveis. Se guardarmos a consciência desse fato e não nos deixarmos arrastar por vícios de linguagem consagrados, não faz tão mal assim continuar falando em sujeito e objeto, como quem fala necessariamente sob o ponto de vista de alguma decalagem entre conhecimento e existência. Diz Alfonso López Quintás:

> Mobilizado o esquema "sujeito-objeto" com um espírito lúdico, criativo, que não se inclina a manipular objetos, mas a entrar em relação criadora com âmbitos de realidade, o sujeito e o objeto se mostram, não como objetos dotados de maior ou menor importância, mas como *campos de possibilidade de jogo*, realidades não totalmente configuradas, chamadas a se realizarem mediante a instauração criadora de âmbitos de maior envergadura. [...] O *objeto de conhecimento* apresenta-se como uma *realidade ambital* capaz de oferecer possibilidades de jogo ao sujeito. E este, por sua vez, manifesta-se como uma realidade dotada de poder de iniciativa para interagir com tais possibilidades.[5]

Sujeito e objeto subsistem um para o outro sob a categoria de participação — palavra que Olavo prefere utilizar ao falar de nosso modo de instalação na presença —, na qual não há "anulação a favor de um ou de outro termo que a integra"; participação que será já, ela mesma, uma abertura ao reino dos valores.[6]

Olavo, portanto, considera o conhecimento "espécie do gênero *relação*".[7] Relação, por sua vez, é transmissão de informações. E, como "existir é, simplesmente, transmitir e receber informações", não há por que estabelecer precedência da existência sobre o conhecimento ou do conhecimento sobre a existência. Assim se justifica o empreendimento de situar no aspecto relacional do conhecimento o eixo da epistemologia; o empreendimento, dito de outro modo, de alcançar a "total redução da gnoseologia à ontologia" e de "eliminar a dualidade do racional e do intuitivo, reduzindo tudo ao intuitivo",[8] de que tratei em maior detalhe no Capítulo III, 13 e que nesta seção e nas próximas ganha difusa continuidade. Se todo modo de ser é um modo de conhecer e de ser conhecido, todo conhecimento se destina a *ser*, isto é, a constituir mais plenamente o modo de inserção do indivíduo no real e na rede de correspondências que mantém com o conjunto da existência. Logo, a atenção, no ato de conhecer — refiro-me, é óbvio, ao conhecimento especificamente humano —,

5 Alfonso López Quintás, op. cit., p. 52, grifo do autor.
6 Ibid., p. 53.
7 SC4, grifo do autor.
8 Ibid.

deve dirigir-se ao *modo de ser*, pois os modos de ser é que balizam os modos de conhecer e de ser conhecido. A crítica das condições de conhecimento é um modo falso de fazer a crítica das condições de existência; criticar as condições de existência é não reconhecer que elas mesmas são a condição de toda e qualquer crítica. A crítica é uma espécie de desatenção, de se deixar levar para longe do que está *indelevelmente dado*, como que generosamente imposto à nossa esquemática. A verdadeira crítica é um descer ao subsolo da crítica; lá, não escondida, mas talvez um pouco desgrenhada e abatida depois de lhe ter sido servida tanta desconfiança, estará a verdade. É necessário sustentar com profunda atenção os modos do objeto de receber nossa atenção. Não posso conhecer aquilo a que desde o primeiro momento nego qualquer possibilidade de que exista. Não posso arranjar uma namorada se de saída lhe digo que não me merece. Um filósofo não pode "achar o fundamento absoluto de um objeto cuja presença ele suprime".[9]

Meditar sobre uma modalidade pouco apreciada de ação sobre o real pode tornar mais palpável o que digo. Falo do conhecimento como padecimento. É que todo ato de conhecer é algo que infligimos ao ente, é algo que fazemos agir sobre ele. O que conhecemos, conhecemos porque nos transmite informação; nosso acesso a essa informação é um contato, uma alteração da ambiência ôntica do ente. Posso imaginá-lo em sua solidão, em sua perfeita existência metafisicamente anônima em relação a mim. Até que, num dado momento, ingresso em sua periferia, tomo conhecimento de sua existência, recolhendo dele os registros que me são possíveis; e eis que esse ente, flagrado por minha inteligência, acaba de *sofrer* conhecimento. "Ser conhecido abre, para o objeto, a possibilidade de uma nova *paixão*, de sofrer um novo tipo de ação — isso muda o destino dele, o lugar dele na ordem cósmica. É uma mudança

9 Ibid.

objetiva",[10] ainda que naturalmente conformada às possibilidades do esquema formal do objeto. Cada ente que vem à existência implica mudança na atualidade do real, ainda que não altere sua ordem, que é dada num momento ontologicamente (não cronologicamente, compreenda-se) anterior e formalmente superior (no sentido de corresponder a um gênero lógico-ontológico de maior abrangência). De um ponto de vista mais amplo, que tome em consideração não apenas minha consciência e um determinado objeto para o qual ela aponta, mas sim a totalidade das coisas existentes (dentre as quais me incluo), preciso reconhecer que aquele anonimato só existe como momento de minha intencionalidade. Se um objeto ingressa no foco de minha consciência, é porque desde antes tinha possibilidade de fazê-lo; é porque existia tanto quanto existo. Eu já me relacionava potencialmente com ele e não sabia. Tudo que existe, na medida em que existe, está relacionalmente contraposto a todas as demais coisas existentes. Todos os entes existentes no espaço e no tempo partilham a mesma e imensa planície do real. Se não fosse assim, não poderíamos sequer distinguir um ente de outro. A formalidade que se dá em um se apresenta como formalidade negativa em todos os demais. "Todos os códigos que compõem cada ente estão refletidos em todos os demais entes, mas refletidos de maneira inversa: por exemplo, na tartaruga estão refletidos todos os códigos que a diferenciam de um gato", bem como de um cachorro, de um tapete, de um avião, de um anjo e do Ser. "Se tomarmos dois entes, todas as diferenças que os separam estão registradas nos dois — não podem estar registradas num só —, mas de maneiras diferentes e multiplamente complementares"; "o sistema do mundo está refletido no mundo e em nós também: de maneira direta na nossa constituição enquanto homens, de maneira indireta na nossa diferença em relação a todos os demais homens e a todos os demais

10 Ibid., grifo do autor.

seres [...], inclusive o todo universal".[11] Conhecer um único ente já é começar a conhecer um pouco todos os demais, ainda que por via indireta. Como é óbvio, isso diz respeito não apenas à forma dos entes, mas à sua conformação existencial: dois automóveis do mesmo modelo guardam, cada um, os registros que os diferenciam um do outro. Eles se comunicam em sua diferença. Como se o real possuísse um inconsciente metafísico... Chamo *ecologia* ôntica essa silenciosa comunicação formal entre tudo que existe. A metafísica está para ela como a cibernética está para os sistemas de comunicação física. Uma das tarefas futuras daqueles que levarem adiante a filosofia de Olavo de Carvalho, não importa se na mesma ou em contrária direção, será a de estabelecer as bases de um tratamento adequado desse aspecto da realidade, o qual proverá ferramentas intelectuais adequadas para nos fazer ouvir mais claramente o conhecimento que nos chega por presença. De minha parte, desenvolvo esse projeto à luz da topografia de presenças apenas esboçada na seção 15.

No século XX, chegou-se à proposição de giros epistemológicos similares ao sugerido por Olavo com sua epistemologia da relação — não tanto, como seria fácil pensar, por meio de relativa redução dos domínios metafísicos à pura imanência e à consideração do ser humano como coisa que se relaciona com coisas, e sim, bem ao contrário, por meio da percepção de que qualquer pretensão de conhecimento se estrutura a partir e rumo à imanência (as apreensões do fundamento são, para nós, em algum grau experiências de imanência) e, sobretudo, em meio e em direção a outros seres humanos. Passamos a maior parte de nossa vida nos esforçando mais para conhecer pessoas do que para conhecer objetos. Ficamos aborrecidos ao não compreender um problema de física, mas nos desesperamos se não compreendemos as pessoas que amamos.

11 Ibid. Isto é, até certo ponto, um desdobramento de ideia implícita nos *Princípio de filosofia ou monadologia*, de Leibniz. Cf. esp. os parágrafos 56-68.

No centro de qualquer esforço para compreender nossa vocação pessoal e como nos situamos diante do destino das coisas, está o fato de que realizar essa vocação e reconhecer esse destino serão tarefas mediadas pelas pessoas com que convivemos. O rosto humano — ao qual Julián Marías dedicou um capítulo de *Antropologia metafísica* — é uma realidade centralizadora; é o foco pelo qual os indivíduos penetram na vida e nela deixam sua marca, é um mistério que jamais elucidaremos por completo. Essa compreensão nos obriga a reconhecer as outras pessoas como centros de existência executiva (agente, conhecedora) tais quais nós. O mundo se torna mais objetivo quando objetivamos a subjetividade alheia; essa objetivação nos leva a tomar tudo quanto apreendemos como partes de uma relação, na qual não necessariamente somos o personagem determinante. Buber falaria das "palavras-princípio" (*Grundworter*) em que se cindiria a realidade humana, "Eu-Tu" e "Eu-Isso", e observaria que nenhum dos elementos desses pares poderia ser isolado do outro sem que, ato contínuo, deixasse de existir, o que vale especialmente para o caso de quem diz "Eu".[12] Ao primeiro par corresponde a realidade da "experiência" (*Erfahrung*), ao segundo a da "relação" (*Beziehung*); mas a nota significativa da exposição de Buber, aí, é que a realidade do Eu-Tu em alguma medida define a realidade do Eu-Isso, pois todo Isso, digamos que uma árvore, estabelece uma "conversa" (*Unterredung*) com tudo o mais que a cerca e constitui sua situação, inserida que está numa "totalidade" (*in einer Ganzheit*). Chega mesmo a ponto de pessoalizar a árvore, de colocá-la frente a frente com quem a observa (*er leibt mir gegenüber*), assinalando-lhe sua presença com um forte elemento de identidade.[13] "Cada Isso *pode*, por meio do ingresso no processo de relação

12 Martin Buber, *Ich und Du*. Sttutgart: Reclam, 2009, p. 4: "Não existe Eu em si [*Ich an sich*], mas apenas o Eu da palavra-princípio [*Grundwort*] Eu-Tu e da palavra-princípio Eu-Isso".

13 Ibid., p. 8.

(*Beziehungsvorgang*), tornar-se um Tu".[14] Muito do esforço de Buber na segunda parte[15] de *Eu e Tu* está justamente em restabelecer as bases de um tratamento das coisas que revitalize sua dimensão dialógica: uma descrição fenomenológica dos âmbitos da experiência e da relação mostraria que são intercambiáveis; que o Tu pode sempre se tornar um Isso (a civilização seria, em parte, a história desse permanente perigo); que um Isso, para ser plenamente compreendido, precisa ser apreendido relacionalmente como Tu (coisa que teria se tornado ainda mais difícil na modernidade). Outro modo, afinal, de chegar a uma epistemologia relacional.

Quem se atira ao conhecimento, a buscar sua tensional integração à consciência, deve ambicionar que sua filosofia seja sistêmica, não sistemática. "*Sistêmico* é aquilo que tem um centro e se desenvolve de forma mais ou menos orgânica a partir desse centro, *sistemático* é aquilo que procura conscientemente abranger e conter em seus próprios limites o todo".[16] Ora, "o mundo é sistema, e o código do sistema está no próprio mundo"; o código é presença, que é também o centro em torno do qual deve orbitar a filosofia. Ao negar a "proposta de que o projeto filosófico tenha de engolir o mundo, e não ser apenas uma parte dele", Olavo alcança uma revitalização do velho conceito de filosofia como amor à sabedoria. A "lei imanente" do sistema da realidade — a presença, a transmissão de registros, o espelhamento recíproco e contrário entre tudo que existe — é o que Olavo chama sabedoria. Ela "está no próprio ser, na realidade mesma, e [...] pode estar presente também no homem segundo uma modalidade especificamente humana" de apreensão. Quem a ama é o filósofo. A filosofia, amor à sabedoria, é a reconquista do "conhecimento desse sistema universal, que está dado o tempo todo, e que conhecemos reduzidamente mas suficientemente"; "é um conhecer

14 Ibid., p. 33, grifo do autor.

15 Ibid., p. 39 ss.

16 sc4, grifo do autor.

que é um ser". E é um modo de ser, um modo de conhecer, cujo caráter é corretivo. "A filosofia é uma correção de trajeto: ela não vai traçar o trajeto [até o real], pois este já está dado: esse trajeto é o mundo", mundo compreendido como totalidade do existente; de modo que a técnica filosófica surge aqui como uma marreta com a qual demolir os muros que — psicológica, moral e culturalmente — erigimos entre nós e a totalidade; sua demolição permite "restaurar no ser humano a confiança e a capacidade da leitura dos registros do ser: no momento em que o ser deixa de ser opaco para alguém, está cumprida ali a função da filosofia".[17]

Jamais há apaziguamento no esforço filosófico, na medida em que jamais clareamos inteiramente as zonas de desconhecimento que nos cercam e condicionam o conhecimento que efetivamente temos. Como uma nota a mais nesse desconcerto entre expectativa humana e realidade, entre a tendência à *epistemologização* plantada em nossa consciência e a firme *ontologização* do real, comparece à nossa mente uma das últimas lições da filosofia, que no entanto deveria ser a primeira — nunca, contudo, será sentida com total sinceridade como primeira. Ninguém jamais começaria a filosofar se a soubesse de antemão. Mas admita-se que filosofamos, em certo sentido, para um dia não precisarmos mais filosofar. E no entanto nunca terminamos a filosofia; e no entanto a realidade nos pede, alicia-nos para que nos instalemos com conforto e lucidez em seu seio, só para a todo momento negacearmos e corrermos, desajeitados, um pouco mais para dentro de nós mesmos. Que esta lição valha, portanto, menos como advertência do que como segredo: "o *universo* sabe tudo e está permanentemente à nossa disposição".[18]

17 Ibid.

18 Ibid., grifo do autor.

19. A crítica da crítica de Kant

El hombre, por muy nihilista que se declare,
vive henchido de realidad.

Xavier Zubiri, *El hombre y la verdad*

He who believes in nothing still needs
a girl to believe in him.

Eugen Rosenstock-Huessy, *Life Lines*

Evitei de propósito qualquer preliminar "crítica" na exposição da ontologia relacional da seção anterior. Compactada nela, em especial na passagem sobre ecologia ôntica, há inclusive um antipreliminar crítico, uma crítica do preliminar crítico, a qual pode ser assim expressa: se os registros de um ente estão reflexiva e negativamente presentes em todos os demais entes; se isso se aplica a tudo quanto existe, inclusive à relação entre cada ente existente e a totalidade da existência; e se portanto isso se aplica à minha própria relação com qualquer ente, então é forçoso concluir que quaisquer limitações de minha capacidade de conhecimento, na medida em que são registros que compõem minha apresentação no mundo, também estão presentes negativamente em tudo aquilo que chega ao meu conhecimento. Isso está de acordo com a concepção kantiana de que conhecemos aquilo que em alguma medida (mesmo que a mais objetiva) projetamos, tudo o mais sendo inacessível. Mas é preciso dar um passo adiante que Kant jamais poderia ter dado: de modo inverso, os registros de um ente que conheço — mesmo que os considere apenas representações da esquemática de meu entendimento — também estão presentes em mim negativamente; sou constituído

de algum modo por eles. Existir é transmitir informação; e, se sou capaz de formalizar o ser em si em fenômeno, é porque as formas *a priori* de minha sensibilidade necessitam estabelecer alguma troca de informação com a matéria a ser formalizada, com o númeno. Se não houvesse contato possível entre minha sensibilidade e o ser em si, este ser não seria ser, pois não emitiria informação alguma; seria simplesmente nada. Daí que as formas *a priori* necessitam estar presentes negativamente no númeno, bem como o númeno estar presente negativamente na sensibilidade humana; a própria tentativa de impor um limite entre númeno e sensibilidade no máximo assinalará sua contiguidade, mas contiguidade é relação; logo, é troca de informação. Cada ser em si é potencialmente constituinte da sensibilidade humana; se todo ser em si é capaz de imprimir informação em minhas formas *a priori*, não faz sentido dizer que essas formas estejam dadas apenas no ser humano, *já que em alguma medida elas são formalizadas pelos númenos*. Contra a dedução transcendental de Kant — à qual retornarei adiante —, cabe aqui falar numa *redução ontológica*: a constituição da realidade das coisas em si não pode ser deduzida de meu entendimento, mas pode ser reduzida à facticidade relacional de todos os entes que potencialmente se afirmam de maneira negativa nas formas de minha sensibilidade; a partir dessa negatividade, posso percorrer o caminho contrário até cada ente, de maneira que sua realidade é dada não porque a represento, *mas porque, independentemente de minhas representações, todo ente me impõe que em qualquer representação guarde todos os registros daquilo que ele não é, o que se traduz numa síntese necessária do que ele é*. Dessa forma, os entes me determinam o ato de determiná-los; essa conjunção de determinações serve de outro nome à realidade. Ela pretere qualquer preliminar crítico e abre caminho para a compreensão de que — é Xavier Zubiri quem o diz — "os modos de intelecção são fundados essencial e formalmente nos diferentes modos de atualidade do real;

são estes modos que determinam aquelas intelecções. A estes modos de atualidade correspondem os modos de inteligir aquilo que uma coisa é em realidade".[19] De maneira similar, Nicolai Hartmann falava de "momentos do ser", "maneiras do ser" e "modos do ser",[20] toda uma faixa apriorística dada no ente, e do ente em nossa consciência; faixa esta que desfaz — como quer Alfonso López Quintás — a projeção semântica de "*real por excelência*" sobre o que é "exterior", o qual assim surgiria oposto a um interior "que adquire o sentido de algo meramente subjetivo, não aberto ao real, fechado, ocluso, arbitrário"; não à toa, "o chamado 'problema crítico' foi frequentemente tratado como um problema de *saída ao exterior*".[21] Não precisamos sair. Já estamos no exterior.

Há outros modos, ainda, de fazer a crítica da crítica.

A exigência do preliminar crítico é algo concorde com a atmosfera de desconfiança e irrealidade que caracterizou o início do mundo moderno.[22] Como já se observou tantas vezes, o preliminar crítico se tornou o ponto de partida inescapável da maioria dos filósofos desde o século XIX, embora sua forma primeira já estivesse dada na dúvida metódica de Descartes. Naturalizou-se, tornou-se coisa corriqueira; tornou-se até procedimento que de crítico tem pouco ou quase nada. Se crítica é não apenas análise, mas verificação das condições de possibilidade do conhecimento, dar por pressupostas as limitações dessa possibilidade é apenas um simulacro de crítica. Se a situação comum com que o filósofo hoje se depara é a da crítica, é necessário, segundo os próprios pressupostos do projeto crítico, fazer a crítica da crítica. A esse respeito, em parte tratei da impossibilidade da experiência cartesiana, segundo demonstrou Olavo;[23]

19 Xavier Zubiri, *Inteligência e realidade*. Trad. de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 191.

20 José Ferrater Mora, *Dicionário de filosofia: (E-J)*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005, p. 1285. t. 2.

21 Alfonso López Quintás, op. cit., p. 50.

22 Cf. Capítulo III, 12 e Capítulo VI, 29.

23 Cf. Capítulo I, 5.

e agora tratarei da impossibilidade da experiência kantiana tal qual, mais uma vez, a percebeu Olavo, fazendo-lhe alguns acréscimos (como, aliás, fiz acima ao esboçar a redução ontológica).

O cerne da leitura que Olavo de Carvalho faz de Kant está na compreensão de que os limites estabelecidos pela crítica epistemológica não podem ser erigidos em limites da realidade; aqueles limites do entendimento, ao contrário, são a condição de acesso ao real, cujo caráter ontologicamente ilimitado não poderia ser confinado de modo apriorístico aos limites do entendimento. Uma das consequências disso é que, nos termos da filosofia kantiana, não seria possível derivar a realidade das representações que construímos sem, ato contínuo, cair em graves aporias.

A filosofia de Kant, diz Olavo, leva necessariamente a uma absolutização dos limites do conhecimento humano. Absolutização não apenas no sentido de lhes dar demasiada ênfase, mas no sentido mais preciso, mais perigoso, de fazer deles o absoluto que substitui a própria noção de fundamento, de modo que até Deus é polidamente exilado para o terreno do pensável mas não cognoscível: "Nada podemos saber do absoluto, exceto que ele está 'para lá' dos limites do nosso conhecimento, limites estes que, não sendo determinados pelo absoluto (do qual nada sabemos) nem sendo realidades contingentes e revogáveis (de vez que são provados por mera análise, sendo por isto válidos *a priori*), passam eles mesmos a ser o próprio absoluto!".[24] Dito de outro modo, a prova de Kant de que não temos acesso ao absoluto que está "fora" dos limites de nosso conhecimento se baseia na substituição do absoluto por esses próprios limites. No fim das contas, Kant não aboliu absoluto algum; apenas mudou seu nome. Mas, se o mudou, foi apenas para caracterizar melhor uma completa impossibilidade: "Procurando determinar *a priori* os limites reais do conhecimento humano, o que é impossível segundo o próprio

24 KPPC.

kantismo, ou provar por indução de fatos contingentes que esses limites são necessários e incondicionais, a proposta da filosofia crítica é, para dizer o mínimo, uma falácia em toda a linha".[25]

A dialética transcendental se destina a sintetizar, a dar formalidade aos campos aparentemente desconexos da "sensibilidade" e do "entendimento", tratados pela estética transcendental e pela analítica transcendental, respectivamente. Uma vez que as categorias do entendimento formalizam os dados apreendidos pela sensibilidade, os quais de antemão são ordenados de acordo com espaço e tempo, qualquer tentativa de coordenar sensibilidade e entendimento será tentativa de dar foros de princípio àquilo que foi do contingente ao necessário em dois planos coeridos (o sensível, o inteligível) sem sair, contudo, do campo estrito das modalidades de apreensão humana, sob o pretexto — ao qual retorno mais adiante — de que não dispomos de outra coisa senão essas modalidades para ter acesso ao mundo. Dito de outro modo, e com uma pergunta: por que Kant considerou necessário estabelecer uma síntese transcendental — sua dialética — das mediações entre experiência e inteligência, mas não se preocupou em realizar uma síntese ulterior entre a síntese transcendental e não o fato de suas possibilidades e limites do conhecimento, mas de suas possibilidades e limites de existência? É como se Kant se impressionasse mais com o fato de que lhe fosse possível conhecer do que com o fato de que lhe fosse possível existir, subsumindo a existência no conhecimento. Como se tivesse sido atingido por uma profunda impressão de que realidade é algo que só existe para a razão humana, e dessa intuição partisse para a elaboração de um sistema no qual a afirmação da racionalidade do real — apreendida em sua transcendentalidade, em suas condições de possibilidade de conhecimento — aparece como conclusão, ao passo que existencialmente parece ser premissa.

25 Ibid.

Aquela impressão, claro, é bem verdadeira; na conhecida formulação fenomenológica, para nós existe *Welt*, ao passo que para os animais existe apenas mundo em torno, *Umwelt*. No entanto, a extrapolação do que é válido inferir a partir daí se torna ainda mais manifesta, em Kant, quando na dialética transcendental se vê obrigado a afirmar a existência da apercepção transcendental, o permanente "Eu penso", como garantia das sínteses possíveis de sensibilidade e entendimento. Que se demore tanto na armação argumentativa da *Crítica da razão pura* para se afirmar a legalidade, para se "deduzir" a procedência da transcendentalidade, é coisa que pasma: se o sujeito capaz de apreender o sensível, ordenando-o, é o mesmo sujeito capaz do entendimento ordenador do sensivelmente percebido, é claro que se subtende a continuidade ou coincidência de um e outro, e é claro que essa continuidade só pode se basear na existência da síntese possível já dada nas possibilidades gnoseológicas do sujeito. Em termos kantianos com que os kantianos não poderão concordar, afirmar a apercepção transcendental era, dadas por premissas a estética e analítica transcendentais, apenas matéria de juízo analítico *a priori*. E por que não foi desde logo afirmado? De fato, a ordem de apresentação dessa filosofia não só não corresponde à ordem de suas razões, como na verdade a encobre a ponto de quase varrê-la de vista. Isso não é trapaça intelectual, contudo; é apenas falta de atenção interior. A experiência da realidade como algo apenas humano e a experiência da liberdade fundamentam as intuições marcantes que a filosofia de Kant sistematiza de maneira profundamente errada.

De todo modo — o que nos permite retomar a argumentação anterior sobre as formas *a priori* —, mesmo que admitíssemos por um instante as categorias de tempo e espaço de Kant e a consequente impossibilidade de termos acesso à coisa em si, ainda assim chegaríamos a aporias.

Ao admiti-las hipoteticamente, Olavo põe a crítica kantiana de cabeça para baixo.[26] Seu argumento consiste na observação de que as categorias de espaço (percepção do externo) e de tempo (percepção do interno) dependem de algum tipo de mediação, a qual será, num nível de abstração acima, desdobrável em categorias que por sua vez enquadram as de tempo e espaço, só que tendo origem na constituição da realidade e não na esquemática da percepção humana. A necessidade da mediação é constatada pelo caráter relacional de "dentro" e "fora"; o argumento kantiano de que o ato de situar algo "fora" de nós já pressupõe o espaço, e portanto este tem de ser *a priori*, escamoteia que algo tem de fundamentar a própria possibilidade de distinguir "dentro" e "fora" em alguma medida. Ou tudo faz parte do "fora", para que assim o espaço permaneça apriorístico, ou nada poderá existir, já que aquilo que percebemos como interno, como subjetivo, o "dentro", é segundo Kant apreendido sob a categoria temporal. Mas com esta se dá coisa análoga:

> Sem admitirmos um "espaço interior" e um "tempo exterior'", não temos como dizer que alguma coisa está fora de nós, porque isto resulta em excluí-la do tempo, nem dentro, porque resulta em excluí-la do espaço, suprimindo em ambos os casos sua existência empírica, que segundo Kant consiste precisamente em estar no tempo e/ou no espaço.

26 Nesse ponto, sua crítica se concentra em afirmações como esta de Kant: "Mediante o sentido externo (uma propriedade da nossa mente), representamo-nos objetos como fora de nós e todos juntos no espaço. [...] O sentido interno, mediante o qual a mente intui a si mesma ou o seu próprio estado interno, na verdade não proporciona nenhuma intuição da própria alma como um objeto; consiste apenas numa forma determinada unicamente sob a qual é possível a intuição do seu estado interno, de modo a tudo o que pertence às determinações internas ser representado em relações de tempo". Ou ainda: "o conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica de que em geral nada intuído no espaço é uma coisa em si e de que o espaço tampouco é uma forma das coisas que lhes é própria quiçá em si mesmas, mas sim que os objetos em si de modo algum nos são conhecidos e que os por nós denominados objetos externos não passam de meras representações da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço e cujo verdadeiro *correlatum*, contudo, isto é, a coisa em si mesma, não é nem pode ser conhecida com a mesma e pela qual também jamais se pergunta na experiência". *Crítica da razão pura*. Trad. de Valerio Rohden; Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999, pp. 73, 77. Coleção Os Pensadores.

A conclusão: "Sem a *mediação* entre espaço e tempo, nenhuma percepção é possível".[27] Mas aqui também cabe evidenciar que essa mediação não é apenas racional; pois pensem: se ela fosse apenas racional, significaria que, não se identificando nem com a exterioridade espacial nem com a interioridade temporal, teria de ser ela mesma uma categoria, ademais capaz de abranger o dentro e o fora, o tempo e o espaço. Nesse caso, essa é que seria a verdadeira categoria *a priori* da percepção, da qual a temporalidade e a espacialidade seriam só aspectos. Essa equivaleria à *existência*, articulada no par categórico existência-inexistência, e ela é uma garantia de que nossa relação com a realidade não se esgota em categoricidade:

> Só se pode perceber como existente o que tem existência, e ter existência é estar inseparavelmente — embora sob aspectos distintos — no espaço e no tempo. Do mesmo modo, o inexistente é percebido como ausente do espaço e do tempo, e esta ausência ajuda a compor o quadro onde estão presentes as coisas presentes. O que quero dizer com "sob aspectos distintos" é que aquilo que é inespacial em essência e no seu puro conceito tem de se tornar espacial existencialmente e *secundum quid* para poder ser percebido, como por exemplo a tristeza ou a alegria que "em si" são pura temporalidade inespacial mas só podem ser vivenciadas em algum lugar do espaço (interno e externo), pela simples razão de que não vivenciamos empiricamente conceitos e essências puras, mas coisas e estados que existem no espaço e no tempo. *Mutatis mutandis*, o intemporal "em si" tem de se temporalizar existencialmente para existir ante a percepção.[28]

A categoria supratemporal e supraespacial da existência traz em si capacidade de realizar todas as distinções categóricas: o espacial-atemporal, o espacial-temporal, o temporal-inespacial, o temporal-espacial. O que for espacial-atemporal será percebido a partir da categoria da existência (ao passo que da categoria temporal seria impossível perceber o atemporal, que lhe seria "exterior"), coisa análoga se

27 KMET.

28 Ibid.

aplicando ao que for temporal-inespacial (que seria impossível perceber a partir da categoria espacial, em relação à qual seria exterioridade). Se assim não fosse, não faria sentido à luz da categoria da existência a noção de possibilidade; assim, tudo que fosse apenas anunciado como potência, mas não viesse a ingressar no tempo ou no espaço (preservando-se a possibilidade percebida, respectivamente, no espaço ou no tempo), fugiria completamente à nossa percepção. Mas esse evidentemente não é o caso. Tudo quanto existe, existe como núcleo de umas tantas possibilidades.[29] O transcurso temporal, para cada ente que se apresenta à nossa percepção, seria para nós fonte permanente de confusão se não fôssemos capazes de perceber, ainda que insuficientemente, as possibilidades de mudança que ele guarda e pelas quais irá fatalmente passar no curso de sua existência. Perceber essa faixa do ente que ainda é inespacial, mas que já está temporalmente anunciada à nossa percepção, é o único meio de inteligi-lo de maneira adequada. De igual modo sou capaz de perceber algo espacialmente dado como possibilidade, mas que existencialmente ainda não ingressou no tempo — isto é, matéria à qual ainda não se imprimiu forma. É a categoria da existência que nos permite, sabendo que o vaso é inexistente, vê-lo como possibilidade espacial já dada no barro carente de formalidade, de temporalidade.

Por outro lado, não sendo categoria da razão, mas da própria percepção, tampouco se esgota nesta. Ou a categoria da existência está dada em tudo aquilo que existe, ou precisaríamos supor possível existir algo para além da categoria da existência, o que nos levaria às mesmas aporias de considerar espaço e tempo de maneira não mediada; modo este de considerá-los que é apenas uma forma mais refinada, mais sólida porque mais confusa, da falta de mediação cartesiana entre eu (aqui mais identificado ao tempo) e mundo (mais identificado ao espaço). Tudo que existe, portanto, precisa trazer em si mesmo as possibilidades

29 Cf. na seção 20 o conceito de "círculo de latência".

da existência: "Existência-inexistência é ao mesmo tempo categoria gnoseológica e ontológica: é a forma da percepção dos objetos no espaço e no tempo e inseparavelmente a forma da presença desses objetos no espaço e no tempo".[30]

Que estejamos dessa forma intimamente ligados às coisas, compartilhando com elas o fato da existência, é uma sugestão para que adotemos, em matéria de epistemologia, a posição mais concorde ao fato da presença.[31]

Com efeito, ao proceder da maneira como procedi no estabelecimento da moldura existencial que nos permite escutar a presença, ao fazer um esforço para, no ato de apreender algo, resgatá-lo das condições mesmas de sua apreensão — o que, em termos kantianos, seria como realizar o ato de entendimento simultaneamente ao ato de conhecimento de sua transcendentalidade —, alcanço rápido um limite de indagação que possui analogia estrutural com os limites da dúvida cartesiana. A dúvida cartesiana é autoimplosiva; é no máximo um meio complicadíssimo e cognitivamente dispendioso, para quem praticá-la — como pratica Olavo — em sua radicalidade, de retornar ao núcleo de certezas autofundantes sem o qual dúvida alguma seria possível. De igual modo, perguntar-se acerca das condições de nosso conhecimento, o que resultará, num segundo momento, na pergunta pela realidade do que se nos apresenta como real, equivale a fiar-se na possibilidade cognitiva de levantar aquela pergunta. É uma possibilidade da imaginação; uma possibilidade que o ser humano é

30 KMET. Husserl chega a uma conclusão similar no parágrafo 28 da *Crise*, porém partindo de bases bem diversas. Cf. op. cit., pp. 103-11.

31 No Capítulo III, minha abordagem ao conhecimento se situava no extremo da percepção tal como compreendida pela intuição, ao passo que neste ela se complexifica ao incorporar os aspectos discursivos (racionais, próprios da esquemática do pensamento humano) e deles caminhar até a afirmação de princípios superiores da realidade contra antigas objeções céticas e modernas objeções críticas. O Capítulo III era em parte de ontologia; este se inicia como epistemologia ou antiepistemologia, para depois ascender a uns poucos elementos de estratos superiores da ontologia.

capaz de imaginar porque sua própria existência no espaço e no tempo inculcou em seus sentidos a possibilidade de mudança que acompanha todas as coisas que o circundam. Da mesma maneira como as coisas se apresentam ora de um modo, ora de outro, também o pensamento se percebe a si mesmo como mutável e instável, e essa percepção de si é ela própria variada. Essas experiências corriqueiras, imaginativamente solidificadas, permitem que o indivíduo imagine se aquilo a que tem acesso da realidade é ou não a realidade de fato — ou a realidade *real*; permitem que a questão da verdade, portanto, lhe surja. Entenda-se: permitem não especialmente que a verdade lhe surja, mas que o *problema da verdade* se torne para ele um dado de consciência.

Isso é coisas das mais interessantes: a visão vulgar de Kant como um "subjetivista" ou "relativista" *avant la lettre* não pode se justificar pela própria doutrina kantiana;[32] mas pode *cum grano salis* pelo menos apontar para um elemento marginal de seu pensamento — que emergiria à superfície de filosofias posteriores baseadas na doutrina transcendental kantiana —, elemento que precisa ser trazido ao centro da cena. Falo da possibilidade de imaginação de um real mais real do que o já dado à sensibilidade; falo, como inclusive falei no parágrafo anterior, do fato de que essa possibilidade pode levar ao problema da verdade; mas falo principalmente do fato de que o problema da verdade só pode ser discutido (Kant não o discute) caso primeiro se pergunte pela própria verdade do problema. Essa é a pergunta, ou o giro dialético, que Olavo realiza: troca o problema da verdade pela verdade do problema. Sua conclusão é bastante sóbria; é a de não ser possível

> negar a existência de um fundamento cognitivo universal e permanente da validade dos juízos, sob qualquer pretexto que seja, sem que essa negação, junto com o seu respectivo pretexto, tenha de se afirmar ela própria como o fundamento cognitivo universal e permanente da validade dos juízos, paralisando assim a negação seguinte pela qual deveria prosseguir, se pudesse, a investigação.[33]

Kant não discordaria. Mas a questão não é essa: é que ele, embora o deixe subentendido em sua argumentação, não tira desse fato as conclusões que deveria tirar caso levasse à radicalidade sua crítica do conhecimento. Do mesmo modo como a dúvida cartesiana não duvida de si mesma, a crítica kantiana não critica a si mesma; caso criticasse, notaria que suas condições de possibilidade a fazem recuar ao cenário mais largo da fundamentação do real *que só pode ser real por estar dada previamente no real, não na esquemática humana*. Como diz Xavier Zubiri, o critério da verdade precisa ter uma origem. "Esta origem", diz numa síntese significativa, "é a *campalidade* da intelecção prévia do real".[34] A moldura na qual o ato crítico se insere, portanto, a qual não pode ser criticamente objetificada; ela é o real campal, aberto, englobante.

Se a verdade não pode ser negada e se sua constituição deve ser ontologicamente prévia a qualquer gnoseologia, é claro que ela não poderá ser apenas matéria — como é para Kant — de distinção da menor ou maior correção dos juízos. Não: *a verdade só pode estar num juízo se esse juízo puder antes estar na verdade*.[35] Há, portanto, a verdade enquanto tal dada na própria confluência de ser e conhecer; e há aspectos da verdade que podem ser dados nos juízos. A esse aspecto Olavo chama "veridicidade"; um juízo possui essa qualidade se "tem um fundamento cognitivo universal e permanente";

32 Kant nunca negou a existência da verdade como critério distintivo do certo e do falso (se o fizesse, o próprio imperativo categórico — invocado na *Crítica da razão prática* como fundamento último, em sua universalidade, do conhecimento cujas condições de apreensão antes estudara na *Crítica da razão pura* — seria uma impossibilidade lógica). Ele atribui explicitamente formalidade (isto é, logicidade interna) à sensibilidade; as condições *a priori* da sensibilidade são não a razão de sua incapacidade de apreender os objetos em sua realidade, mas antes justamente o que *propicia* essa apreensão. Cf. Kant, op. cit., pp. 39-40, 56-7, 202-12. O que faço no curso do presente argumento é uma crítica da separação entre essa *propiciação* e sua respectiva *realidade*, que em Kant surgem como momentos distintos.

33 PVVP.

34 Xavier Zubiri, *Inteligência e razão*. Trad. de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 63, grifo meu.

35 Segundo a observação de Olavo de que "a verdade existe na realidade e não só nos juízos, ou então não poderia existir nos juízos de maneira alguma" (PVVP).

e possui "inveridicidade" caso não possua esse fundamento. Mas que não se entenda que a verdade está na veridicidade e não está na inveridicidade. A verdade está nos juízos verdadeiros como fundamento de sua veridicidade e nos juízos falsos como fundamento de sua inveridicidade. Todo erro, se bem visto, é um caminho para o real porque traz em si mesmo o fundamento de sua falsidade, e esse fundamento é a verdade, o "território da verdade".[36]

Que a verdade esteja dada no conjunto da realidade e não apenas nos juízos, é coisa que tem por consequência o reconhecimento de que a verdade não é uma propriedade, uma qualidade, uma simples iluminação da transcendentalidade do ato de conhecimento; não: a verdade precisa ser um território, precisa ser uma totalidade que não faz concessões à parcialidade do modo como a percebemos. Daí o que Olavo chama de *teoria da verdade como domínio*: a verdadeira forma *a priori* do conhecimento é a verdade porque é ela, num nível ontologicamente anterior, uma forma *a priori* da existência.

> Se não há fatos nem princípios lógicos, inutilmente as galinhas botarão ovos no domínio do não fato e inutilmente se buscará uma relação entre fato e juízo no domínio do ilogismo. Logo, a verdade de um só fato, de um só juízo e de sua relação subentende a existência da verdade como domínio que transcende e abrange a um tempo fatos, juízos e relações.
>
> Procurar a verdade no fato, no juízo ou na relação é como procurar o espaço nos corpos, nas suas medidas e na distância de um a outro; assim como o espaço não está nos corpos, nem nas medidas nem nas distâncias, mas corpos, medidas e distâncias estão no espaço, assim também a verdade não está no fato, nem no juízo, nem na relação, mas todos estão na verdade ou não estão em parte alguma, e mesmo este "não estar", se algo significa e não é apenas um *flatus vocis*, tem de estar na verdade.[37]

Em razão das próprias premissas da doutrina de Kant — segundo a argumentação de Olavo que expus páginas atrás —, as formas

36 PVVP.

37 Ibid.

a priori de tempo e espaço necessitavam de mediação, a qual só poderia ser propiciada por uma forma *a priori* ontologicamente superior, a existência. O que chegamos a compreender agora é que na própria existência está dada a verdade, uma vez que ela também deve estar necessariamente dada na possibilidade de existência; e, em nossa ação intelectiva sobre os objetos que ingressam em nosso foco de atenção, manifesta-se o aspecto veritativo da razão. Sim, ser é conhecer, conhecer é ser; em especial, qualquer ato de se atirar ao conhecimento *só pode ocorrer no próprio âmbito do cognoscível, da verdade possivelmente expressável em forma de juízo*. Como diz Zubiri,

> a razão não busca a realidade: busca e mergulha *realmente* na realidade, precisamente porque sente esta realidade e sua moção nela. [...] Por isso a razão não é primariamente algo meramente lógico, senão que a razão intelige a realidade com essa *força coercitiva* própria da realidade em que está, isto é, com a força de sentir a *realidade*. Em seu inquirir, a razão *sente inquirentemente* a realidade.[38]

A verdade sob a forma de encontro, a "verdade em encontro" é, segundo Zubiri, uma "verificação". Verificação é *verum facere*. Do reconhecimento de que a realidade são águas das quais a inteligência emerge e nas quais permanentemente se reflete e vê embebida, jamais emergindo completamente, nasce a intuição da atualidade do real. O *facere* em questão não é um *agere*, não é uma *poíesis*, uma atuação que se inicia e transcorre, algo que se cria; é antes atualização, afirmação como autoafirmação, manifestação permanente do que já é manifesto; é "*um fazer de atualidade*".[39] A "verificação" de que fala Zubiri depende, é óbvio, de a capacidade dos juízos humanos possuírem a "veridicidade" de que fala Olavo. O ser humano está na verdade, e o conhecimento é o modo próprio de *verificar*, ato esse

38 Xavier Zubiri, op. cit., 2011a, p. 67, grifo do autor.

39 Ibid., pp. 211-3.

que pode se realizar por diferentes vias: a teoria da tripla intuição abre caminho para a intuição radical que fundamenta a objetividade do instalar-se do indivíduo na verdade, ao passo que a teoria da verdade como domínio estabelece uma segunda via de retorno à presença, agora com maior ênfase na razão discursiva, construtiva.

20. Fato concreto, círculo de latência e depuração abstrativa

A transmissão de informações que estrutura relacionalmente a realidade dos entes pode também ser descrita, é claro, tendo em mente a estrutura cognitiva do ser humano. Contornado o preliminar crítico e afirmado o primado da ontologia sobre a gnoseologia, passo agora à breve descrição do que, no essencial, como a delineia Olavo, é uma espécie de teoria aristotélica do conhecimento ligeiramente complementada por Xavier Zubiri e direcionada a uma afirmação de irredutibilidade do real.

Podemos remover os obstáculos pessoais e culturais que nos embotam o conhecimento por presença. Podemos solidificar nossa confiança na capacidade humana de inteligir a realidade por meio da meditação da tripla intuição. Podemos até mesmo abolir os preliminares críticos que tanto obscurecem o território inteiro da verdade pelo qual transitamos e vivemos. Nenhum desses três atos, contudo, leva a uma consideração direta do problema central do qual são derivadas todas as confusões parciais que fazemos ao tentar descrever em que consiste o conhecimento. Esse problema, que não se identifica com o problema da verdade mas antes necessita dá-lo, de algum modo, por resolvido, é o problema do uno e do múltiplo;

o que significa dizer o problema do fundamento do trânsito da multiplicidade à unidade, e de como ele se realiza na esquemática cognitiva humana.

Ser, como vimos, é conhecer. Mas, por uma dessas condições tão específicas de nossa existência, só de raro em raro percebemos esse fato de maneira clara e distinta. É quase instintivo considerarmos o ato de conhecer como separado do ato de ser; ou, pelo menos, considerarmos o conhecimento só um momento das possibilidades de alguns seres (o conhecimento, assim, seria não mais do que uma potência do intelecto humano, não existindo como tal). Acredito não ser mais necessário argumentar em sentido contrário; mas creio ser recomendável observar que esse instinto tem pelo menos a desculpa de trazer em si uma verdade acerca do modo como temos acesso ao *fundamento* da existência: para o ser humano, *a ordem do conhecer não coincide com a ordem do ser*. Não façamos confusão: falo agora da *ordem* do ser e do conhecer, e não do ser e do conhecer como tais. Olavo ilustra essa distinção com uma boa analogia:

> Quando o arquiteto concebe uma casa, ele concebe o todo, o esquema geral; mas na ora de construir tem de seguir a ordem exatamente inversa, tijolo por tijolo. Quando você vê a casa, novamente o que vê é o todo; mas quando vai percorrê-la tem de ir parte por parte. Há uma série de inversões da hierarquia. Do mesmo modo, o que primeiro conhecemos nos seres é o seu aspecto exterior e manifesto, mas é claro que este aspecto é o último na sequência de constituição desses seres.[40]

As coisas que chegam mais imediatamente aos nossos sentidos decerto são afirmação de algum tipo de dado com que estabelecemos relação; contudo, como vivemos em meio à acidentalidade, é comum, é na verdade inevitável, que os aspectos que primeiro impressionem nossa inteligência assinalem mais acidentes do que a própria

40 PAA.

substância do ente em questão. Mas não existe, diz Aristóteles, ciência do ente;[41] nisto reside o problema: chega-nos primeiro o que há de mais distante do núcleo metafísico da coisa, de maneira que a ordem do conhecer (do modo como conhecemos) inverte o modo de existência do ente. O que interessa ao conhecimento certo, à "ciência do ser como ser",[42] não pode estar nessa imediaticidade. Deve, ao contrário, encontrar-se no que possui de mais permanente, de mais universal. Os "primeiros gêneros" são aqueles que englobam todos os gêneros; Aristóteles os reconhece sob a forma do Ser e do Uno, notando, porém, que são mutuamente conversíveis[43] — dizer de algo que é ser é dizer que é uno, e dizê-lo uno é dizê-lo ser. Nessa faixa de existência é que encontramos algo de maximamente real, maximamente uno, ao passo que o acidente chega a se aproximar, de algum modo, do não ser.[44] Desse não ser virtual do acidente temos de recompor o caminho até o ser plenamente atual (tanto quanto as condições de existência determinada suportam essa atualidade) pelo qual o ente em consideração subsiste na existência. A fórmula eidética do ente não se encontra fora ou acima do determinado; nenhum universal — o Ser, o Uno — pode ser tomado separadamente dos entes singulares[45] (exceção seria feita à teologia em sentido aristotélico como investigação exclusiva do fundamento eterno do próprio Ser, coisa que podemos cuidadosamente evitar pelo menos nesse passo). Então, se por um lado a máxima imediaticidade é ontologicamente fraca, por outro lado, ao conter a via de acesso aos princípios determinantes do ente, toda imediaticidade é ontologicamente pujante. O maximamente específico pode apontar para a dispersão da acidentalidade; mas também pode apontar para a unidade superior da substancialidade.

41 *Metafísica*, 1065a.
42 Ibid., 1003a.
43 Ibid., 1061a.
44 Ibid., 1026b.
45 Ibid., 1040b.

Sempre lidamos com esses opostos direcionamentos metafísicos dos entes. Vivemos de uma precariedade ontológica permanente, ao mesmo tempo que, em meio a essa precariedade, achamos vias de acesso ao próprio fundamento da distinção entre contingente e necessário, precário e subsistente. Aristóteles ensina que, de comum, lidamos com coisas "escassamente cognoscíveis". É com elas que temos de nos haver na maior parte do tempo. Mas, quanto mais tornamos presentes à nossa consciência sua precariedade, quanto mais as intuímos em níveis cada vez mais alargados de generalidade, mais nos tornamos aptos a passar à consideração das coisas "absolutamente cognoscíveis". Daí a boa imagem aristotélica de servir-se do pouco cognoscível como um meio para aos poucos passar ao mais cognoscível.[46] Do múltiplo vamos ao uno; do acidente à substância; do ente particular ao Ser em geral, porém sem nunca esquecer o múltiplo, o acidente e o ente de que partimos. É assim que a inteligência opera rumo ao fundamento. Mas enunciar o processo é uma coisa, e outra é caracterizá-lo concretamente.

Concretamente, lembrará Olavo, é preciso que de algum modo, no aparelho cognitivo humano, dê-se essa passagem do uno ao múltiplo,[47] é preciso que algo em nós esteja preparado para lidar com "o que a escolástica denominava *universal concreto*, síntese de universalidade e plenitude existencial".[48] Hugo de São Vitor, ao assinalar as faculdades próprias da alma, divide-a numa faixa corporal (corresponderia, aqui, ao tratamento do múltiplo, do acidental, do ontologicamente fraco) e numa faixa espiritual (o uno, o substancial, o ontologicamente forte). À primeira corresponderiam *sensus* (sentidos) e *imaginatio* (imaginação); à segunda, *ratio* (razão) e *intelligentia* (inteligência). Como todo conhecimento depende da percepção do universal no singular e do singular no universal, e como as aptidões próprias à captação do concreto se ligam mais ao nosso

46 Ibid., 1029b.
47 Em parte tratei disso no Capítulo II, 8.
48 DS, p. 40, grifo do autor.

corpo, ao passo que as aptidões próprias à captação do abstrato se ligam mais ao nosso espírito, nada mais natural, portanto, do que se perguntar como, raios!, pode uma tal operação complexa como o conhecimento rumo ao fundamento acontecer na alma humana. É nesse quadro mais ou menos platônico, e por isso mais ou menos verdadeiro e mais ou menos falso, que Hugo irá situar uma faixa intermediária da intelecção. Dá-lhe o belo nome de *affectio imaginaria* ("afecção imaginária"), que seu discípulo Ricardo de São Vítor chamaria *imaginatio mediatrix* ("imaginação mediadora"): "É *nessa* faixa intermediária que se dá o conhecimento das analogias e do simbolismo em geral, e é nela que se dá o reencontro da verdade universal com e na experiência concreta".[49] Em resumo,

> O pensamento lógico não seria possível sem a ajuda desta faculdade tantas vezes desprezada, caluniada, abandonada às crianças e aos loucos: a imaginação. Quando, pela mediação imaginativa, o que foi a nós *apresentado* pelos sentidos se torna *representação*, imagem repetida de mim para mim mesmo, então e só então se torna possível pensar. Muitas vezes, meditando nisto, verifiquei que é um milagre ou, se quiserem, um paradoxo. Pois, para o pensamento, só existe o genérico, e o genérico não é nada em particular, enquanto, para os sentidos, a imagem é sempre de um ser singular e concreto. A imaginação produz um estranho ser, a *espécie*, que, ao mesmo tempo, é singular e é genérica. Nos sentidos, uma vaca é uma vaca. No pensamento, o conceito de vaca não é vaca nenhuma, é só um esquema mental. Mas, na imaginação, uma vaca é uma vaca ou muitas vacas, a gosto do freguês, e é também uma vaca, que é todas ao mesmo tempo; e é nesta maluquice que se fundamenta a conexão entre pensamento lógico e realidade vivida.[50]

Nisso reside uma razão suplementar pela qual o filósofo necessita ser alguém capaz de remeter uma ampla gama de elementos a um núcleo essencial; sua mente deve estar especialmente treinada para realizar a mediação entre concreto e abstrato, entre individualidade

49 Ibid., p. 41, grifo do autor.

50 ANP, pp. 59-60.

e universalidade. "A diferença entre a mente apta e a inapta para a filosofia reside sobretudo em que a primeira", observa Olavo, "possui um mundo imaginário mais organizado e integrado — mais estetizado, de certa maneira. Através dos graus sucessivos de formalização estética, a mente transita mais facilmente da experiência direta à reflexão verbal e vice-versa, enquanto a imaginação desordenada bloqueia a passagem mediante a interposição de uma massa de imagens disformes e inconexas, carregadas de apelos inconciliáveis".[51]

O maximamente individual não deve ser visto, como talvez alguém possa erroneamente interpretar o que foi exposto, como campo do incerto, do aparente, do falso; numa palavra: do irreal. Dá-se bem o contrário. Nas próprias intuições sensíveis externas se encontra o operar pleno da inteligência humana. Admita-se que todo conhecimento é intuitivo; admita-se que toda universalidade só pode ser alcançada mediante individualidades cercadas de acidentes; e admita-se que a mediação entre as faixas de realidade é coisa a ser operada pela *phantasia* que nos permite recolher imagens que não são objetos nem da percepção nem da mente.[52] Dados esses pressupostos, segue-se que o processo do conhecimento é racional em sua integridade, em todos os seus momentos, ou jamais a passagem do múltiplo ao uno e do secundário ao essencial poderia ser realizada sem que houvesse um salto ilógico no interior do processo cognitivo. Por isso, Zubiri afirma que, no ser humano, a sensibilidade não é um resíduo animal; *a própria sensibilidade já é inteligência*, sob pena de que todo o ato de conhecer se torne pura e simples impossibilidade. Sim, parece que "a filosofia [ao longo de sua história] não viu nas impressões sensíveis mais que seu conteúdo, e tropeçou em seu formal *momento sentido de realidade*: não viu a impressão de realidade".[53] Os conteúdos da sensibilidade podem ser de máxima

51 LC.

52 Aristóteles, *De anima*, 414b-415a.

53 Xavier Zubiri, op. cit., 2011a, p. 68.

acidentalidade, mas sua apreensão só é possível porque é ela mesma formalizada e formalizadora, não num sentido kantiano, mas precisamente no sentido aristotélico de capacidade de apreensão de imagens reais. Confundir a insuficiente formalidade daquilo que é sentido com a perfeita formalidade do aparelho senciente chega mesmo a aparecer coisa pueril; desfeita a confusão — coisa em prol da qual não poderei argumentar mais sem me desviar demais do caminho traçado para este livro —, fica claro que está literalmente na ponta dos dedos, nas impressões que o mundo realiza em nossas pupilas, o ponto de encontro não só entre alma e mundo, mas também entre universal e particular; o simples ato de caminharmos por uma rua e nos deixarmos impressionar sensivelmente por seus elementos é literalmente um conjunto de passos dados em terreno metafísico. "O momento de realidade próprio da afirmação e da razão é física e numericamente idêntico ao momento de realidade impressivamente apreendida em apreensão primordial"; e isso é assim porque a "razão não é algo que voa por si mesma *acima* de todo o sentido. Ao contrário, a razão mesma é senciente, e a intelecção racional é determinado modo de intelecção da própria intelecção senciente".[54]

A aproximação da inteligência a qualquer ente, material ou formal, é coisa que deve ser vista de fora para dentro, num primeiro momento, e de dentro para fora, em seguida. Agora mesmo, enquanto escrevo, chove brandamente. Digito essas palavras num ThinkPad T430, ao passo que muitas outras passagens deste livro as escrevi à mão em suas primeiras versões. Minha filha brinca ao meu lado de colar adesivos num livro. Nenhuma dessas três circunstâncias poderia ser depreendida pelo leitor tão só da leitura do texto, para o qual aliás são mesmo dispensáveis. Mas essas três circunstâncias, bem como uma multidão inumerável, potencialmente infinita de

54 Ibid., loc. cit.

outras circunstâncias, circundam e especificam o ato de escrita deste livro. É claro que não participam da definição do ente livro, mas, assim como de modo geral a definição do ente livro dependerá em alguma medida da definição do ente página, e esta da definição do ente celulose, e esta do ente árvore (e assim rumo ao infinito: toda definição pressupõe alguma faixa de indefinição), de igual modo a existência concreta do ente livro, e em específico deste livro, requer o concurso daquelas circunstâncias e de muitas outras; o próprio fato de que este livro traga texto é uma circunstância entre outras. E, se tivesse vindo à luz premido por circunstâncias diversas, seriam estas as circunstâncias necessárias à sua existência. "Nenhum acontecimento, por mínimo que seja, pode se produzir sem que um número indefinido de acidentes faça convergir para o preciso momento e o preciso lugar em que ele se manifesta as inumeráveis linhas de causas e condições que sustentam sua manifestação".[55] Seja como for, não é possível conceber que existisse sem que correlatamente existissem todos os demais fatores que o condicionam, mas de modo algum compõem a definição lógica do ente livro. São, no sentido mais rigoroso do termo, acidentes que ocorrem a uma espécie, tornando-a algo especificamente concreto.

Na passagem do formal para o concreto, dá-se uma passagem do ilimitado ao limitado, isto é, do divino ao cósmico, passagem na qual radica a existência específica de uma substância. Essa passagem não pode ocorrer senão por meio do concurso de circunstâncias propiciadoras: cada uma dela é um *acidente metafisicamente necessário*. Por circunstâncias propiciadoras não me refiro apenas ao que sustenta um ente em sua condição atual; aquilo que for fator contrário ou impeditivo — um compromisso urgente que me afastasse no momento da redação deste texto, ou erros tipográficos que entrassem na composição do objeto livro — também é

55 FCDA.

acidente constitutivo do ente tal qual ele é. Nada, seja no conceito de um ente ou mesmo em sua definição explícita, aponta para a necessidade formal de acidentes, mas acidentes são necessários para que o mundo exista. Há uma necessidade metafísica de acidentes. "A incomensurabilidade mesma entre o divino e o cósmico faz que, na escala cósmica, *exista necessariamente o acidental*";[56] o acidental é algo da ilimitação do cósmico que condiciona e penetra a existência de cada ente. Olavo observa que a existência do gênero literário trágico guarda profunda impressão desse fato. Pois numa tragédia

> os acidentes — e não os desenvolvimentos normais — se encadeiam segundo uma necessidade férrea, numa espécie de lógica do absurdo, que somente a Graça (esta, sim, uma noção ausente na filosofia grega) poderá romper. Se o possível estivesse predeterminado pelas potências do ente finito, [...] *a tragédia seria absolutamente impossível, pois tudo se desenrolaria segundo a normalidade constitutiva de cada ente e não haveria acidentes, muito menos o acidente metafisicamente necessário que constitui o núcleo mesmo do conflito trágico*. A tragédia abre [...] para a ilimitação do possível, porque se não o fizesse não seria tragédia.[57]

A referência a "desenvolvimentos normais" e "potências do ente finito" nos leva ao segundo ponto de vista a ser apreciado, aquele que procede de dentro para fora do ente (passamos assim de uma abordagem "extensista" a uma abordagem "intensista", em vocabulário próprio a Mário Ferreira dos Santos).[58] No que em lógica tradicional é chamado de simples apreensão — o ato pelo qual a inteligência capta uma essência, limando-a dos acidentes em que necessariamente vem envolta —, o ser humano tem acesso a uma estrutura tensional de possibilidades e atualidades. Possibilidade é anúncio de potência, e atualidade é potência realizada. Todo ente é estruturado

56 "De re aristotelica opiniones abominandae", ANP, p. 141.

57 Ibid., pp. 141-2. Cf. adiante na seção 23 o conceito de milagre e sua relação com a inserção de acidentes num sistema de necessidades pleno de significado.

58 Mário Ferreira dos Santos, op. cit., 1959a, pp. 189 ss.

de modo que, a partir de um núcleo de possibilidades limitadas, ao longo do tempo as implemente; essa implementação, como acabo de mostrar, requer seu enquadramento ou circunstancialização por meio de acidentes. Mas é claro que só pode vir à tona, em quaisquer circunstâncias, aquilo que compõe o espectro de possibilidades do ente, tanto quanto é claro que conhecer um ente, reter sua simples apreensão, já é ter acesso à sua esquemática de possiblidades. Um sujeito que tenha visto uma única vaca sabe que ela não pode voar; ele não precisa ver todas as vacas do mundo para chegar a essa conclusão. Com efeito, se precisasse realizar um número indefinido de induções para alcançar o esquema eidético do ente vaca, a operação poderia se estender ao infinito: como existe uma grande variedade de animais no grupo dos bovinos, com vacas de diversos tamanhos, diferentes — ainda que só ligeiramente diferentes — conformações de chifres e mesmo várias cores, e como existem ainda vacas doentes e saudáveis, leiteiras e não leiteiras, e assim por diante numa ampla gama de acidentes, a inteligência humana não encontraria termo em sua operação de síntese, a fim de que analiticamente, num conceito depurado, tivesse acesso ao conceito de vaca — conceito a partir do qual perceberá que vacas não voam. Não; a esquemática de possibilidades é imediatamente captada pela simples apreensão, ou não seria captada nunca (ninguém jamais viu todas as vacas do mundo). Por isso, conhecer um ente é conhecer o que ele é num dado momento e o que ele poderá ser no futuro, bem como o que pode ter sido no passado; conhecer um ente é conhecer seu *círculo de latência*,[59] é reconhecer que o patente é parte do latente, e que este pode emergir, pode se realizar, atualizar-se. Conhecer um cachorro é reconhecer que ele é capaz de latir e nos morder, embora a capacidade de latir e de nos morder não componha sua definição; conhecer um pires de porcelana é reconhecer que ele pode facilmente se quebrar, embora sua fragilidade não componha sua definição;

59 COF 48 (6.3.2010).

conhecer o fato de que sou um ser humano é reconhecer que um dia morrerei, embora a fatalidade da morte não faça parte da definição lógica de *Homo sapiens sapiens*.

Tudo o que existe, para ser concretamente apreciado, requer a operação de trânsito de fora a dentro, e de dentro a fora — isto é: de espécie a acidentes, e de acidentes à espécie —, como acabo de explicar. Só a síntese de círculo de latência de um ente e dos acidentes que o condicionam propicia seu efetivo conhecimento na realidade campal.

> Quando lidamos com puras definições, no reino puramente lógico, os entes não têm senão existência puramente lógica, e não nos passam outra informação senão o conteúdo de seu próprio conceito. Mas existir realmente é transmitir algo mais que seu próprio conceito: é transmitir propriedades, acidentes etc. E por isso mesmo essa dimensão acidental passa a ser essencial para a existência.[60]

O conceito do ente visto em conjunto com seu círculo de latência e os acidentes metafisicamente necessários à sua existência define o *fato concreto*. "Concreto vem de *cum* + *crescior*, designando o crescimento concomitante e convergente desses vários fatores causais";[61] fatores ordenados desde o existencialmente mais distante ao existencialmente mais próximo do ente (e vice-versa). O mundo no qual vivemos, em sua faixa mais determinada — ou material, caso prefiram — de existência, é composto tão só de fatos concretos.

Só podemos abordar fatos concretos por meio de uma solidificação de nossa capacidade de conhecimento por presença. Só na presença encontramos sua irredutível concretude. Fora daí, no campo mais estreito dos elementos em que focalizamos nossa atenção, passamos a abordar os entes por meio de uma seleção ditada por interesses

60 SC4.

61 FCDA, grifo do autor.

mais ou menos imediatos. São intervenientes os pontos de vista — não opiniões, entenda-se, mas o ângulo a partir do qual encaramos o objeto. Ao reconhecê-lo, somos obrigados a também reconhecer que, quanto mais *pensamos* sobre um objeto, mais nos afastamos de sua concretude; quanto mais o submetemos a *depuração abstrativa* ao fazê-lo apresentar-se despido de outros aspectos senão aqueles que nos interessam num dado momento, mais o abordamos numa faixa ontologicamente mais fraca. E é por isso que o saber mais alto porém mais abstrato, a ciência, é incapaz de lidar com fatos concretos; *não existe ciência do fato concreto*. Não podemos abstrair um ente de seu círculo de latências e imaginarmos que esse círculo permanece resgatável na abstração; é *possível* retornar da abstração à concretude dos acidentes, mas a ciência não pode operar esse retorno sem, *ipso facto*, deixar de ser prática científica. Ao contrário, só o esforço para apreender aspectos do ente progressivamente, de modo a que um aspecto ilumine o seguinte, porém a todo momento remetendo sua pluralidade à sua unidade, pode viabilizar uma aproximação que reflita de algum modo, na estrutura da linguagem humana, a própria estrutura da existência concreta do ente. Por isso, o fato concreto "só pode ser objeto de *narrativa*, devendo esta ser completa no que diz respeito aos detalhes sucessivos e simultâneos, mas plurissensa o bastante para evocar a multiplicidade das causas, acidentes e pontos de vista, que só um posterior exame abstrativo tratará de isolar e estudar um a um".[62] Essa narrativa guardará, nos termos da teoria dos quatro discursos, o núcleo de possibilidades dado na concretude do fato; logo, será uma narrativa que tenderá ao poético.

Imagine-se que o indivíduo não se contente com essa apreensão tão só poética; apreensão que marca grande parte de nossa referência subjetiva, cotidianamente, à presença que assinala os fatos concretos.

62 FCDA, grifo do autor.

Esse indivíduo, portanto, firmará posição, observará um ente de um determinado ponto de vista no qual esteja em jogo um empenho específico seu em relação a ele. Poderá tomar em consideração o fato de que não esteja chovendo apenas do ponto de vista de um interesse imediato seu, como o de ir à praia — pouco lhe importa o motivo em razão do qual não está chovendo. Ou poderá tomar em consideração o fato de que um determinado movimento político, se vitorioso, poderá significar a garantia de um melhor emprego que um conhecido seu lhe proporcionará — pouco lhe importa o fato de que esse movimento político venha ou não a proporcionar um convívio social menos conflituoso ou menos autodestrutivo. Esse indivíduo adota uma posição retórica diante dos fatos que aprecia; isola um aspecto dele que lhe interessa mais de perto e terça argumentos (interiormente ou para um interlocutor presente) a seu favor.

Mas pode ser que essa mesma pessoa passe a considerar determinados fatos não do ponto de vista do que lhe interessa ou favorece, ou do ponto de vista do que sinceramente pensa ser o melhor, sem contudo se dar ao trabalho de considerar os fundamentos dessa sua visão. Essa pessoa irá tomar um determinado fato e, dele, destacará aspectos mais específicos, mais sutis, já mais distantes de sua concretude; nesses aspectos rastreará o que lhe parecem ser seus motivos, sua razão de ser. Outros indivíduos poderão também se afanar em tarefa semelhante. Surgirá assim uma massa de opiniões, na qual já não entra o envolvimento direto dos personagens com o assunto tornado problema; suas crenças, isso sim, tornam-se problemas, ainda que problemas "de segundo grau", pois se acumulam a tal ponto que sua própria existência passa a constituir um fato relevante (um novo fato concreto, que pode em outro exame ser tornado, ele mesmo, objeto de consideração). Logo, impõe-se a necessidade de articular esses pontos de vista divergentes acerca de uma mesma matéria "para transcendê-los num ponto de vista

abrangente capaz de dar conta de todos e arbitrá-los"; "este é precisamente o momento da entrada em cena do filósofo".[63] Com o filósofo, inicia-se o exame dialético das diversas opiniões socialmente difundidas. Só mediante depurações dialéticas sucessivas se chegará a um objeto — já muito distante da concretude original — ao qual será possível aplicar, sem risco de fazê-lo sobre dados ainda não depurados abstratamente da maneira devida, a demonstração científica. O discurso apodíctico virá se assentar sobre aspectos abstrativamente depurados do objeto, como quando, num modelo matemático, são isolados os elementos quantitativos passíveis de tratamento e deixado de lado todo o resto — justamente o resto que seria capaz de restituir o objeto abstrato à sua existência concreta.

21. Imaginação e unidade do real

(a)

O leitor, a essa altura, já se acostumou a um dos motes deste livro, mote não só da filosofia de Olavo de Carvalho, como também de grande parte da chamada tradição "realista": há uma limitação constitutiva da cognição humana, cujo caráter não é só negativo, mas fundante de nossa existência; e a variedade ingente de aspectos da realidade é inabarcável numa única totalidade imediatamente apreensível. Nenhum indivíduo jamais apreende a realidade como um todo intuitivo imediato; nem as impressões de todos os indivíduos que já existiram, existem e existirão, se somadas, seriam capazes de compor esse todo. Vivemos, unos, de fragmento em fragmento.

63 FCDA.

Já me referi aos aspectos de continuidade e descontinuidade da existência ao tratar de narrativa divina e descrição humana; e me referi à escalada dialética do conhecimento de presenças ao conhecimento por presença, o qual terá por marca um profundo senso de unidade da experiência. Tratei de como a teoria das doze camadas da personalidade oferece uma tipologia fenomenológica capaz de reter os principais traços das dificuldades que a psique humana, constituindo-se em personalidade, encontra ao coordenar seus fragmentos interiores e suas apreensões limitadas da realidade. Essa é uma abordagem psicológica, que se dirige a uma tipologia espiritual. Tratei também de como a teoria dos quatro discursos esclarece as mediações entre unidade de discurso e suas diferentes modalidades de uso, bem como os correlatos níveis de credibilidade; é mais um modo de se aproximar do fato da não linearidade entre indivíduo, linguagem e mundo. Agora, preciso esclarecer um terceiro e crucial pormenor: como surgem, em relação às faculdades do intelecto, as condições de possibilidade de vivência concreta da unidade do mundo. Para utilizar a terminologia vulgar, no capítulo anterior apreciei o conhecimento por presença de um ponto de vista ontológico. Agora isolo seu elemento determinante, a unidade, e o trago à tona de um ponto de vista gnoseológico.

Essa duplicidade de abordagens reproduz, aliás, um dilema histórico da fenomenologia. Edmund Husserl, ao ler *Ser e tempo*, afirmou que seu discípulo Heidegger havia escrito uma obra de antropologia, não de epistemologia. Se eu quisesse me exprimir em termos externos àqueles usuais ao tratar de Heidegger, poderia dizer que seu livro é uma antropologia metafísica, ao passo que o método de redução fenomenológica de Husserl permanece sempre num campo sobretudo epistemológico; uma antropologia seria para ele algo aquém do sujeito transcendental (isto é: o sujeito depurado que vê tudo unicamente de acordo com

as condições fundamentais de conhecimento), e portanto impossível de descrição, de tratamento filosófico.

O cerne da discórdia metodológica gira em torno daquele âmbito da existência que Husserl denominou *Lebenswelt*, mundo da vida, que sem motivo aparente (conforme observa Ernildo Stein) Heidegger renomeou *In-der-Welt-Sein*, ser-no-mundo.[64] Na passagem de um a outro, saltamos mesmo entre mundos. Mas permanece tematizado, em ambos os casos, o fato de que é preciso encontrar meios de delimitar uma zona de experiência que é ao mesmo tempo fundante de tudo o mais e da qual, por paradoxo apenas aparente, não podemos tratar de forma direta. Em termos husserlianos, posso falar de *Lebenswelt*; mas, analiticamente, não posso *fazer menção* a ele. É a "concreção plenamente originária do mundo", como às vezes o chama o último Husserl. Há algumas experiências que estão na base da orientação rumo a esse quadro existencial pré-categorial, antepredicativo. Uma delas vai dada na constatação de Ernildo Stein — ao circunscrever o âmbito do "mundo vivido", como prefere traduzir *Lebenswelt* — de que "não há experiência se não houver uma *experiência*, isto é, se não houver algo que nós já sempre experimentamos, mas que não podemos descrever como experiência porque nos escapa".[65] Isso nos acostuma a uma inquestionada familiaridade com o mundo. Damos por pressupostas mais coisas do que jamais seríamos capazes de explicitar à exaustão. Desde a conformação da materialidade até a maneira como nosso mundo interior se organiza segundo o que conhecemos, *contamos* com que determinadas coisas permaneçam, durem, não se desordenem; aliás, "o mundo vivido é,

64 O único motivo impositivo talvez seja a conveniência de criar neologismos aparentados mas opostos: *In-der-Welt-Sein* tem estrutura morfológica aparentada à de *Dasein* (ser-aí), por exemplo, ao se assentar sobre *Sein*, estrutura à qual a palavra *Lebenswelt* escapa. Cf. a respeito Ernildo Stein, *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: Edipuc-RS, 2004, pp. 27-9, o qual esclarece ainda o preconceito para com a palavra *Leben* na filosofia alemã da época.

65 Ernildo Stein, op. cit., p. 31.

justamente, *o lugar onde as coisas não se perdem*".[66] Podemos dimensionar quão grande é esse quase instinto de familiaridade com o mundo de coisas e sentidos pela experiência imaginativa de perda. Aferimos o quanto *isso* ou *aquilo* nos faria falta, embora quase nunca nos apercebamos de sua existência; na verdade, sua existência não nos chega a ser questão: apenas a supomos, como supomos que ao dia de hoje se seguirá o de amanhã e que o chão sobre o qual piso não desaparecerá enquanto caminho. Contudo, não somos capazes de realizar a experiência imaginativa de *suprimir a totalidade de coisas e sentidos que forma o mundo*; podemos suprimir dados individuais, mas o não mundo não nos chega a ser imaginável.[67] (De algum modo, o nada é mais fácil de imaginar, de pressentir formalmente, do que a ausência de mundo.)

Outra experiência fundante, relacionada à anterior, é de que, quando falamos da impossibilidade de suprimir a totalidade mundo, pressupomos um dado central que torna possível essa formulação: a unidade da experiência no mundo. Posso falar em existência ou inexistência concreta de realidade dada no mundo porque posso apreendê-lo, de algum modo, supondo-o uno. É mais um dado pressuposto, e um dado especialmente delicado. Pergunta Stein:

> O que significa poder ter uma experiência unitária? O sujeito tem unidade a partir do universo de suas experiências. Se suas experiências são múltiplas e se elas dificilmente são recomponíveis em uma unidade, o resultado é que o indivíduo não tem essa unidade. Ele, então, perde a sua unidade[,] mas não perde apenas isso. Se procurarmos descrever para os outros uma experiência nossa e não pudermos recuperar no outro a mesma modalidade de experiência que fizemos, então não falamos da mesma coisa.
>
> Pressuporíamos, para impedir essa consequência, necessariamente, a possibilidade de uma comunicação em que as experiências fossem as mesmas e que se falasseem uma unidade no indivíduo singular e entre os indivíduos.

66 Ibid., p. 37, grifo meu.

67 Ibid., pp. 64-5.

> Essa questão a fenomenologia enfrentou e não resolveu. De certo modo, nasceu disso o fracasso da fenomenologia, pois o mundo vivido é sempre o mundo vivido de cada um singularmente considerado. Portanto, as experiências não poderiam ser remetidas a um mundo vivido como que comum, coletivo.[68]

Husserl delinearia as bases de uma investigação do mundo da vida, realizando-a apenas em parte. A primeira tarefa estaria em delimitar a "estrutura geral" que possibilita todas as demais experiências de conhecimento. Para tanto, seria necessário fazer a *epoché* — pôr transcendentalmente em suspensão, num recuo do juízo veritativo — da "ciência objetiva". Esta, modelada a partir de abstratização matematizante que leva em consideração apenas as "qualidades primárias", as mensuráveis, de todo e qualquer objeto, assim o isolando de tudo o mais que o circunda e condiciona, não poderiam servir a uma investigação maior do mundo da vida; este estaria na base de todas as ciências objetivas, sem se reduzir a nenhuma delas, que sequer são capazes de tematizá-lo. Em suma, deve-se ir em busca do "*a priori* do mundo da vida", para só então, num segundo momento, delimitar o "*a priori* universal 'objetivo'" que fundamenta as ciências particulares. Cada uma dessas restringiria seu campo, a depender como, a partir do *a priori* objetivo, se relacionassem com o *a priori* "subjetivo-relativo do mundo da vida" — o modo como os objetos elaborados por uma ciência, por exemplo, se relacionam com determinadas zonas de constituição de sentido na vida humana. Só essa "divisão sistemática das estruturas universais" seria capaz de prover uma fundamentação última ao saber científico, a qual residiria no mundo da vida.[69] Husserl esboçou um roteiro para a consecução de seu projeto; este — conforme diz Stein ao fim da citação feita há pouco — fracassou; quer dizer: se fracasso não é a palavra que se possa

68 Ibid., p. 26.

69 Edmund Husserl, op. cit., 1970, pp. 139-41.

aplicar ao caso, certamente não deixa de ser justa a observação de que sua teoria permaneceu mais projeto do que realização. Isso em parte se deve ao seu próprio ponto de partida, que por via indireta determinou seu ponto de chegada: se a *epoché* é o caminho, em algum momento o sistema de suspensões (aqueles diferentes níveis de *a priori*) terão de ser reatualizados numa unidade comum; mas, pela própria natureza da atividade fenomenológica, essa reatualização só poderia se dar sob a forma de uma multiplicidade de atos intencionais da consciência de cada indivíduo existente em remissão ao mundo da vida, de modo que se torna necessária uma intersubjetividade como garantia da objetividade.[70] É uma espécie de nova versão da dedução transcendental kantiana, mas que agora tem por sede não um eu transcendental, mas a intersubjetividade dada pela *possibilidade* que cada ser humano teria de experimentar sua transcendentalidade. O que começou como uma *volta* ao mundo terminou por se assemelhar a uma *subida* ao mundo.

Preciso, neste ponto, tomar posição francamente polêmica, consciente até mesmo do ridículo que a sugestão poderá causar àqueles que falam apenas a partir de pressupostos fenomenológicos: um caminho para o estabelecimento de bases metafísicas firmes para o estudo do campo existencial designado pelo termo *Lebenswelt* se encontra nas observações de Olavo de Carvalho sobre *imaginação e unidade do real*.[71]

70 Ibid., pp. 184-6.

71 Referindo-se ao programa do último Husserl de "reintegrar na sua visão filosófica as coisas reais" sob a forma de *Lebenswelt*, diz Olavo: "É esse programa que, a meu modo, procuro realizar, sendo fiel ao mestre na medida mesma em que me afasto de seu *método* sem me afastar de seus ideais, de seus valores, de seus conceitos básicos e de seus critérios de aferição. A teoria do *Lebenswelt* é a mais meritória tentativa de reintegrar na filosofia o conhecimento pré-filosófico, como raiz filosoficamente válida (ou validada pela reflexão) do conhecimento filosófico mesmo. Meu esforço é no sentido de dar um passo além, discernindo a *metodologia implícita no conhecimento pré-filosófico*" (CA, grifo do autor). À época das três aulas que, transcritas, se tornariam a apostila "Da contemplação amorosa" (1995), Olavo identificou essa metodologia à contemplação amorosa. A ênfase de seu pensamento mais recente, expresso no COF, faz recair essa metodologia, no entanto, sobre o conhecimento por presença e sua subentendida unidade, cujo acesso nos é franqueado pela imaginação.

O mundo não é um conjunto de coisas estáticas e isoladas, uma série esparsa de dados que acionam meus sentidos. Ao contrário, ele necessita ser regido por um princípio unitário. "A existência de um mundo único e a nossa própria existência dentro da unidade universal são as condições mais elementares de todo o conhecimento. Sem a unidade do real nem uma só afirmação, nem um só ato poderiam chegar à sua conclusão sem ser amputados a meio caminho pelo corte entre os mundos".[72] São óbvias as objeções que se farão a isso; entre as primeiras estará a indagação de em que medida essa unidade não é simples projeção da mente humana. No entanto, se "a unidade do mundo é um produto do nosso modo de conhecer", "quem fala e escreve a respeito disso opera o impossível: a passagem do interior a um exterior que não existe, exceto como criação do mesmo interior. Aquele que fala e escreve tem certeza de fazê-lo para um público que existe fisicamente fora dele, em um mundo objetivo tão independente dele que continuará a existir e a lê-lo depois que ele cessar de existir". Se assim não fosse, se "a existência da posteridade no mesmo mundo onde estou agora" fosse não mais do que "uma síntese operada pela minha mente", não faria sentido "esperar que os produtos objetivados nessa mente permaneçam existindo na mesma unidade do mundo depois que a mente cessar de operar".[73] *Ou existe unidade do mundo ou a maior parte dos nossos atos seria materialmente impossível.* A própria ciência moderna depende dessa unidade; como ela opera por recortes abstrativos que a distanciam dos fatos concretos, no momento em que concebesse esses fatos como uma desordenada e cindida variedade de elementos atomísticos cuja comunicabilidade

72 IUR, p. 1. IUR é a transcrição de uma aula complementar (não inserida, portanto, na numeração corrente do COF) na qual Olavo lê e comenta o texto "Objetividade e imaginação", que seria um entrecho do livro *A mente revolucionária*, o qual permanece inédito (provavelmente também inconcluso). As citações que faço de IUR se referem a esse escrito inédito. A remissão feita às pp. 8-9 diz respeito a desenvolvimentos orais que não estão no texto.

73 Ibid., p. 3.

não é ontologicamente dada, não poderia mais supor que é possível falar de algo real — partiu de um mundo desmembrado, dele ascendendo ao tratamento de aspectos matematizáveis deste ou daquele membro, abandonando pelo caminho toda possibilidade de remissão ao quadro original de referência.

> É fatal, pois, admitir que, ou todo o nosso conhecimento é uma criação subjetiva sem nenhum poder de preensão sobre a substância do real, ou que temos alguma via de acesso ao conhecimento da unidade do real, acima e para além dos sentidos e de toda a ciência. Aristóteles, os escolásticos, os filósofos escoceses da linhagem de Thomas Reid e mais recentemente George Moore reconheciam a existência de um conhecimento sensível geral por trás e por cima dos cinco sentidos específicos. Por exemplo, as sensações de movimento e repouso, a forma e o tamanho de um objeto, bem como a sua unidade e o seu número, podem ser percebidos tanto pela visão quanto pelo tato.[74]

Olavo se refere ao *senso comum* (*sensus communis*). Como quando, ao ver o impacto de um martelo sobre a madeira, sou capaz de ligar de algum modo essa visão com a audição do barulho provocado pelo mesmo fato. Nada, de imediato, nos garante que essa ligação seja mesmo real. Dito de outro modo, *a ligação entre o dado visual e o dado auditivo não nos chega como um fato materialmente percebido*. Mesmo que aceitássemos a existência dessa ligação, nada, a partir daí, nos levaria a supor que existe uma rede de ligações possíveis, e que essa rede de fato se refira a uma rede real de elementos unitariamente existentes e unitivamente constituídos uns em relação aos outros, de modo a compor um mundo. Pior ainda, essas duas redes (uma "interna", outra "externa") teriam de compor um quadro de simultaneidade a todo e qualquer momento; temporalmente, teria de se apresentar como uma homogeneidade de real, uma rede de simultaneidades horizontalmente coordenadas.

74 Ibid., loc. cit.

O senso comum pode nos indicar a existência de uma unidade de apreensão — negá-la leva a contradições insolúveis, das quais a primeira pode ser expressa mediante a pergunta pelo que, no caso de não haver unidade entre dados apreendidos pelos diversos sentidos, nos permitiria questionar a existência dessa mesma unidade —; mas ele não nos leva à sua afirmação positiva, isto é, à sua evidência perante a experiência pessoal.

O mundo, na verdade, é aquilo que ele é, foi e *poderá* ser. Suas atualidades e potencialidades estão simultaneamente presentes em sua constituição ontológica, embora o campo de potencialidades não afete materialmente nossos sentidos. Temos de percorrê-lo à medida que o construímos, não porque o criemos convencionalmente, "culturalmente", mas porque é próprio ao tão só potencial poder apenas ser apreendido como *atualidade potencial*, como ainda não dado mas já percebido. A razão construtiva nada pode aí: seu aspecto temporal, *discursivo*, é bastante evidente; ela funciona por delimitações, exclusões, abstrações, pelo estabelecimento de nexos de necessidade cuja explicitação requer cadeias silogísticas, isto é, construções unitariamente dispersas. A razão construtiva pode nos esclarecer com grande detalhe os pormenores da vida que nos circundam, mas não pode, num ato de apreensão único, compor um mundo a partir de todos esses detalhes. Tampouco se pode aqui apelar para a intuição. É certo, conforme expus, que para Olavo todo conhecimento é, em última instância, de natureza intuitiva; parte de intuições, pode se sistematizar construtivamente, mas até mesmo essa construção discursiva terá de ser apreendida — na passagem do analítico para o poético — como unidade pela intuição, ou não poderá ser apreendida de maneira alguma. Sim, é verdade; mas apelar à intuição como meio de apontar alguma solução para o problema da unidade do real é pressupor que exista tal objeto para ser intuído. Mas não existe: *não existe um ente "mundo" que possa ser objeto de intuição.*

Do mundo intuímos sempre aspectos, partes, até elementos concernentes ao fundamento de sua existência, de sua realidade, mas jamais intuímos o mundo ele mesmo como tal. Assim, só uma faculdade capaz de antecipação diante do real — faculdade de que a intuição, sempre um ato do presente, é desprovida — poderia nos dar, na atualidade, o corpo de possibilidades do real como uma unidade. Essa faculdade existe: é a imaginação. É ela que nos faculta acesso às virtualidades do real como unidade. Sem imaginação, não existe mundo.[75]

A intuição não é uma faculdade construtiva; a rigor, ela não opera sobre nada, são as coisas que operam sobre ela. A razão discursiva, sim, é capaz de construção. Suas construções são as de maior precisão e analiticidade, porém à custa de distanciamento em relação ao real. Ela não pode criar simulacro algum da unidade do real em virtude de sua fundamental cisão com a própria noção de totalidade; a razão, embora fundada num senso do universal, não pode operar com totalidades sob pena de paralisar-se: sobre tudo que age, age por repartições, por afastamentos, por abertura de nichos, por encapsulamento de unidades à parte. A imaginação, por sua vez, está livre dessa limitação. Ela opera diretamente sobre os dados dos sentidos; em certo sentido, *opera nos sentidos*. Sei que essa afirmação soará grosseira para muitos. Não nos intimidemos, contudo: *a imaginação é contemporânea ao funcionamento dos sentidos*.[76] É só uma falta de atenção, um vício tornado hábito, que nos faz ver na imaginação a simples capacidade de devaneio, e pior: de devaneio com relação ao que não está imediatamente dado. A noção popular de imaginação se confunde, de algum modo, com a noção de memória. A memória é uma potência que resume apenas um aspecto da imaginação; em especial, a memória pode se atualizar como recordação, como presentificação de imagens apreendidas no

75 COF 21 (29.8.2009).

76 IUR, pp. 8-9.

passado e eideticamente reduzidas e tornadas resgatáveis; e é justamente nisso que em geral pensamos ao falar em imaginação: uma atividade construtiva baseada no resgate à consciência de formas cujas possibilidades exploramos livremente. A imaginação *pode* ser também isso — de fato é —, mas não é *essencialmente* isso. *Imaginação é a capacidade de apreender fatos integrando-os a círculos de latência cada vez mais amplos*. Necessariamente, essa faculdade tem de estar suposta nos sentidos. De outro modo, como poderiam os sentidos ser fonte de informações que não se esgotassem no atomisticamente fechado? A própria racionalidade seria impossível, mesmo como ilusão intersubjetiva; ninguém poderia sequer construir a representação de um objeto qualquer, que dirá comunicá-lo. Os cachorros latiriam eterna e inutilmente, pois em seu latido não seríamos capazes de entrever qualquer anúncio de perigo. A realidade seria uma máquina anônima e disfuncional. Com a imaginação, contudo, conseguimos inserir cada dado apreendido pelos sentidos *imediatamente* num determinado núcleo de possibilidades graduadas desde as mais prováveis às mais improváveis, desde as potencialidades mais previsíveis até as mais imprevisíveis. A inteligência estaria nessa nossa vigilância de, em todo dado que apreendemos, enxergar a realidade mais ampla que o circunda. Assim vamos, dado a dado alargado em seu círculo de latência, completando a realidade. Que fique claro: imaginar o mundo não é transformá-lo numa fantasia subjetivista; ao contrário, é afirmá-lo como irredutível a qualquer fantasia. Sem a imaginação, o ato não se distinguiria da potência nem a forma da matéria; essas distinções não seriam humanamente expressáveis. É por um ato de imaginação que percebo potencialidades e, ao mesmo tempo, as distingo de suas respectivas e ainda não existencializadas atualidades. À imaginação é que cabe ver na matéria a forma possível, visão sem a qual a lógica, por exemplo, seria inconcebível: como me guiar pelo princípio de identidade se não sou antes capaz de imaginar a possibilidade de que uma forma fosse diferente do que efetivamente é?

Personalidades especialmente bem desenvolvidas são justamente aquelas nas quais a imaginação foi submetida a alargamentos drásticos, quase traumáticos, tornando-se mais maleáveis e dotadas de possibilidades praticamente ilimitadas de apreensão de pormenores do real. Um músico que leu muitas partituras ao longo da vida pressente, só de passar os olhos sobre uma nova composição que alguém lhe apresenta, campos inteiros de possibilidades ali dados. Um psicanalista que leu centenas de bons romances e analisou umas boas dezenas de pacientes consegue notar, pelo simples tom de voz com que um amigo lhe confessa algo, mundos afetivos inteiros comprimidos em umas poucas expressões. É pela multidão de possibilidades musicais de uma única partitura que o músico vislumbra a unidade íntima da composição, é pela massa compacta de sutilezas interiores aparentemente desconexas que o psicanalista apreende a totalidade densa do que é uma pessoa. A unidade é uma obra da imaginação. É uma indestrutível marca da realidade em nosso espírito.

Husserl, cerca de dois anos antes de sua morte, chegou a compreender que existe um elo entre unidade de experiência do mundo da vida e unidade de propósito da consciência individual, sem no entanto localizar onde, exatamente, residiria o núcleo capaz de formalizar essa unidade. A unidade de mundo e a unidade de propósito só existiriam uma em virtude da outra, não porque seja a consciência aquilo que provê unidade ao mundo da vida, mas apenas porque a própria estrutura da experiência humana é projetiva: ela parte de projetos, e a esses projetos cabe se moldar à realidade moldando-a. Forma formativa, mas também conformada, é isso a unidade de projeto que perpassa o mundo da vida; por isso "como homens com uma vocação, podemos nos permitir ser indiferentes a tudo o mais, e temos olhos apenas para esse horizonte como nosso mundo e para suas próprias atualidades e possibilidades — aquelas

que existem nesse 'mundo'".[77] *A unidade do real nos cobra a unidade de nosso projeto*, e não o contrário; o conhecimento é só um momento localizado no tempo e no espaço inteiramente subordinados à convergência de *vocação pessoal* e *estrutura da experiência humana*. Precisamente nessa convergência, vemos agora num nível de síntese mais elevado, dá-se o mundo da vida.

Essa convergência, por sua vez, só pode ser operada, para a consciência, por meio da atividade imaginativa. É esta que recupera o perdido e o devolve ao presente, e que pressente o ainda não vivido nem sabido, assim o fazendo desde já parte da consciência vigilante. Não dizia Julián Marías que o ser humano é *futuriço*, isto é, que só se realiza como projeto desde já dado de algo que ainda não adveio? A imaginação recolhe a vida do indivíduo e a redime de sua precariedade mediante a elaboração de uma unidade tensional feita de latências, de inconclusões, de aproximações não consumadas. O elo perdido entre mundo da vida e consciência humana — de cada indivíduo isolado, de todos nós socialmente tomados em conjunto — reside na faculdade imaginativa. A imaginação é no indivíduo uma virtualidade que reproduz, em escala humanamente limitada, o que em Deus é plena unidade atual. "Para o ser humano, a unidade do real é ao mesmo tempo uma evidência primária, sem a qual nenhuma percepção seria possível, e uma antecipação virtual jamais atualizável, já que essa atualização exigiria a consumação dos tempos".[78]

Para a tradição fenomenológica, apenas um eu transcendental seria capaz de vislumbrar (não efetivamente apreendê-la via descrição) essa unidade. Mas o que Olavo nota com radical novidade é que nenhum eu transcendental seria capaz de recuperar a unidade da experiência real por ser incapaz de desdobrar, ao longo do tempo, a sequência de atos imaginativos instauradores de biografia.

77 Edmund Husserl, "The Life-World and World of Science". In: op. cit., 1970, p. 379.

78 F1 (2.2.2017).

O eu transcendental não tem biografia. Pois, destacado idealmente do transcurso do tempo, amputa-se do próprio fundamento de toda atividade estabelecedora de unidade. É o tempo que nos dispersa numa sucessão indefinida de fragmentos, de indícios, de pés sem cabeça, de elementos dos quais todo sentido parece ter sido roubado; mas é também o tempo que nos permite recolher nossos destroços, tomá-los a braço na atividade de construção de uma vida, de uma vocação una, instante a instante, dia após dia, desespero adiante e significação adentro.

Vocação, este sentir-se chamado, infelizmente é palavra que frequenta mais livros de autoajuda do que livros de filosofia. Vocação é, no que tem de mais evidente, uma sistematização potencial de atos e ideias com vistas à consecução de um fim marcado por uma profunda pessoalidade e algum grau de universalidade. Desse aspecto biográfico da vocação diz Ortega y Gasset:

> Frente à vida que se aniquila e malogra em si mesma — a vida como trabalho —, [o homem] erige um programa de uma vida que se goza a si mesma, a vida como delícia e felicidade. Enquanto as ocupações forçosas se apresentam com o cariz de imposições vindas de fora, a estas outras nos sentimos chamados por uma voz íntima que as exige desde secretas e profundas dobras que jazem em nosso recôndito ser. Esse estranhíssimo fenômeno de que nos chamamos a nós próprios para fazer determinadas coisas é "vocação".[79]

É certo que a "vida que se goza a si mesma" é coisa bem própria de uma vida vocacionada, mas as palavras de Ortega são bastante insuficientes. Quando dizemos que um escritor ou um cientista realizou sua vocação, não queremos dizer apenas que fez o que achava que tinha de fazer, ou que o fez tenazmente, ou que o fez por um sentimento de obrigação pessoal, num acaso feliz de intenção

79 José Ortega y Gasset, *Sobre a caça e os touros*. Trad. de José Bento. 2.ed. Lisboa: Cotovia, 2004, p. 21.

e circunstância. O que sempre nos marca profundamente, ao nos depararmos com vocações realizadas, nada tem a ver com isso. O que nos impressiona nessas vidas, isso sim, é a imagem parcial que nos exibem do que seja uma *biografia completa*. Uma vocação realizada jamais se identifica com uma vida fatalmente interrompida ou perdulariamente gasta, até o esgotamento, em atividades prazerosas mas pouco significativas. Vocações realizadas são sempre vidas *radicalmente* terminadas — vidas unitariamente sólidas, percorridas do começo ao fim com um grande senso de vigilância. Elas exibem uma imperiosidade do viver, uma disposição irrestrita de arcar com as consequências de atos e ideias — trazem a marca de algo como um imperativo categórico que achou meios de se materializar. Isto é: trazem a marca da *universalidade na pessoalidade*. A vocação possui um fundamento metafísico, portanto. Ela diz respeito àquelas zonas da consciência nas quais somos chamados não só por nós mesmos, pelo que de mais alto habita em nós, mas pelas próprias coisas, por sua realidade inarredável. Por chamado, não me refiro a nenhum sentimento especial, a nenhum súbito norte orientador que se apresentasse à minha consciência e passasse a funcionar como uma espécie de bússola. Essas são ideias vulgares. Esse chamado é na verdade um encontro entre o que há de uno na multiplicidade de nossos esforços e o que há de uno na multiplicidade da existência circundante. Vidas vocacionadas parecem de algum modo vidas redimidas; é uma impressão verdadeira: redimidas pelo modo como sua unidade se insere na unidade do real, tornando-se símbolo de ambas as unidades. Isso pode até ser experimentado limitadamente por qualquer um de nós a qualquer momento. Como nota Husserl, uma atividade subjetivamente apreciada pelo indivíduo pode deixar de ser tematizada momentaneamente por ele; mais ainda, a pessoa pode pôr entre parênteses *todas* as suas "vocações" — de pai, de professor, de defensor de uma causa política etc. —, para assim buscar tematizar o fundo no qual todas essas vocações específicas

se movimentam. Nesse caso, sua intencionalidade estará voltada para um âmbito de ação que está na origem de todos os demais âmbitos; aí, poderá até descobrir o "caráter vocacional" da atitude fenomenológica: o modo como ela sente essa vocação mais profunda de conhecer o fundamento de todo e qualquer conhecimento;[80] vocação essa que dá a medida de todas as demais vocações parciais.

(b)

É inegável que o *cogito* cartesiano e o sujeito transcendental kantiano ou husserliano descrevem patamares da experiência intelectual dos quais não podemos abrir mão. São patrimônio da filosofia; podem ser incluídos — é quase certo que Olavo discordaria disso — entre os *patamares* da atividade filosófica, aquelas distinções e visões da realidade que, uma vez descobertas ("inventadas", isto é, encontradas), se impõem como parte do treino básico do filósofo. É preciso dizer, por outro lado, que não foram poucas as confusões intelectuais e mesmo as desgraças políticas originadas dessa concepção desossada de um eu — não chega a ser óbvio que vai, aí, em algum grau, um irresistível convite à irresponsabilidade pessoal por parte de um sujeito exilado desse baixo mundo e serenamente abrigado numa torre de marfim transcendental?[81]

Faço essas observações a fim de respirar, com brevidade, com grato descanso, antes de dar o passo seguinte. O passo seguinte, não muito modesto, é afirmar que esse patamar irrecusável da formação filosófica, a experiência do eu transcendental, só pode afinal apontar para a sua própria superação. Se esse eu é mesmo incapaz de prover

80 Edmund Husserl, op. cit., 1970, p. 136.

81 Cf. Capítulo VI, 30.

unidade ao mundo da vida, se só o indivíduo humano imerso na temporalidade é dotado da capacidade imaginativa de provê-la; se, por outro lado, foi por meio da experiência do eu transcendental que chegamos a essa conclusão, impõe-se que mudemos o foco a partir do qual consideramos as condições de possibilidade da vida humana. A experiência do eu transcendental e o reconhecimento de que é só a vocação pessoal que estabelece uma biografia capaz de unificar a experiência de mundo conduzem à consideração de um modo de existência, propriamente fundante de tudo o mais, do qual a filosofia moderna foge como o diabo da cruz. Esse modo fundante de existência é o que a Igreja chama *alma humana imortal*.

Isso não é apenas um conceito; sobretudo não é coisa que dependa de crença religiosa alguma. É a conclusão inevitável de um longo processo de meditação acerca da natureza do eu, iniciada com Agostinho e de algum modo — ainda que desviante — reavivada por Descartes, que culmina na observação fenomenológica que volta sua atenção para a necessidade de fundamentar, a partir daquele eu, o chamado mundo da vida. Só a alma humana imortal é capaz de unidade de experiência, entende Olavo de Carvalho. Uma breve descrição fenomenológica do eu com que nos apresentamos é necessária; ela deve partir da pergunta: quando digo "eu", a que me refiro?

Olavo distingue cinco níveis de eu.[82] O mais imediato é aquele que percebo como centro de toda experiência atual. É dado pelo encontro de minha imediaticidade com a imediaticidade do mundo. É esse sentimento, é essa intuição que tenho de um objeto, é essa recordação que me assalta. É essa minha intuição de mim mesmo como presença circunstancializada e ponto centrípeto de apreensão de mundo. Esse eu, *eu presencial*, é necessariamente descontínuo. Ele tem uma forma quase só dêitica — ele aponta sua presença e a presença de outros registros. É com base nele

82 Cf. CACI, aulas I e II; VD, pp. 125-6.

que, do ponto de vista temporal, apontamos para nós mesmos. Concretamente, o eu presencial de um momento não se identifica com o eu presencial de um momento anterior ou posterior; ele está dado ali e ali se esgota, não se prolonga no tempo. Nisso difere do nível menor de descontinuidade suposto pelo *eu social*, o qual se torna especialmente sensível e absorvente para o indivíduo situado na sétima camada da personalidade. É o eu por meio do qual somos reconhecidos pela maioria absoluta daqueles que nos cercam: são bem poucas as pessoas capazes de ir um pouco além da epiderme de nossa personalidade, de maneira que a maioria toma por referência para expectativas, a nosso respeito, a maneira como nos situamos no todo social. Tendemos mesmo a nos limitar a nossas funções sociais. Diante da pergunta "quem é você?", não temos a confiança, ou sequer o tempo, provavelmente nem mesmo a habilidade, de falar da inteireza de nossa pessoa; falamos logo de nossa *persona*. Tendemos a dizer "sou médico", "sou pai", "sou presidente da associação de moradores", "sou missionário da Igreja", "sou torcedor do Palmeiras" (não sou), e até coisas mais distantes do centro de nossa personalidade — "sou advogado dos direitos humanos", "combato a corrupção", "ajudo os necessitados", "sou de direita". Tudo isso pode ser parte do que somos, mas será uma parte marginal, epidérmica, na melhor das hipóteses uma expressão muito indireta e turva do que se passa em nosso íntimo. As condições de vida moderna radicalizaram essa dissonância entre vida interior e papel social até mesmo ao nível físico da existência — as grandes distâncias, que separam principalmente os mais humildes de seu local de trabalho nas grandes cidades, cortam em duas metades incomunicáveis a existência do operário que transita todos os dias entre sua casa no subúrbio (onde é pai, onde é arrimo de família, onde se situa a esfera de afeto) e seu emprego (onde é proletário, onde é sindicalista, onde é estatística). Sua existência se achata, se horizontaliza espacialmente e se pulveriza entre dois papéis sociais

que lhe disputam a primazia. Por isso o filósofo social (talvez o único pensador do mundo ao qual se pode aplicar esse epíteto — "filósofo social" — sem ridícula inadequação) Eugen Rosenstock-Huessy buscava apontar os momentos e locais onde esse operário poderia afinal se encontrar consigo mesmo, para além desses papéis; esse encontro, por sinal, seria imposto pelas próprias condições de sua vida. No trajeto entre casa e trabalho, de ida e de volta, a passar horas, por exemplo, num trem (Rosenstock falava de uma realidade dos Estados Unidos pré-Segunda Guerra), ele nada tem a fazer senão se encontrar deslocado, socialmente nômade, solitário e silencioso, pessoalmente pleno; referindo-se a essa situação intersticial, Rosenstock cunha a bela expressão: *the soul in the highway*. É um eu para além dos papéis sociais e que os sustenta justamente por não se limitar a eles. Bem aí, acrescentaria Rosenstock, residiriam as verdadeiras condições de espiritualidade no século xx.[83]

Ingressamos, distraídos, no âmbito mais largo e mais regular do *eu biográfico*, como o chama Olavo. Como eu presencial, sei que sou e tenho consciência de presencialidade de mim num dado momento; como eu social, sei que existem como que campos dessa presencialidade dentro dos quais sou reconhecido como um eu: no trabalho, em casa, num partido político; esses campos são marcados por uma maior integração dos momentos vários do eu. Mas acima — ou seria o caso de dizer abaixo? — do eu social há o eu biográfico a transitar entre esses diversos campos, integrando-os; é a alma na estrada de que fala Rosenstock, a alma que integra os eus sociais num movimento único. Sua nota constitutiva é o acúmulo duradouro de experiências em torno de um eu com sólida história afetiva e consciência de fracassos e sucessos em seu trânsito no meio social. A recordação de um grande número de experiências como eu presencial, a coordenação entre múltiplos papéis sociais — essas

83 Eugen Rosenstock-Huessy, *The Christian Future: or the modern mind outrun*. 2.ed. Nova York: Harper Torchbooks, 1966, pp. 20-9.

são as tarefas do eu biográfico, que toma a ombros esse duplo peso e o carrega em direção àquilo que, com erro ou acerto, chamamos realização pessoal. Como inevitavelmente esse eu, para que continue a manter a integridade de sua biografia, necessitará realizar sazonalmente — senão recorrentemente, e mesmo a todo momento — a crítica de seus atos, a avaliação do que se passou e do que poderia ter se passado, é preciso que surja uma crosta sua que, colada ao conhecimento biográfico de si, não se identifique de todo com ele: o eu da oitava camada da personalidade, o eu crítico de si por excelência — o *eu reflexivo*. É o controle de garantia do eu biográfico. É ele que resgata o que estava perdido: num fato pretérito, vê uma rede de insinuações afetivas e simbólicas, a qual salva e reintegra na vida conhecida; na situação presente, vê as potencialidades de futuro, prepara-se para elas, reúne o já vivido de maneira a não se encontrar perdido no instante seguinte.

Está bem que o eu biográfico seja marcado por uma memória formidavelmente articulada; está bem que o eu reflexivo seja capaz de um alto grau de síntese de dados os mais contraditórios de que o indivíduo dispõe acerca de si mesmo. Mas a memória é uma coleção cujos elementos individuais só podem ser acessados por saltos imaginativos, e a razão reflexiva é transcurso, é um pontilhar de intuições — pode ser que formalmente bem integradas, claro — orientadas num certo sentido. Dito de outro modo, nem o eu biográfico nem o eu reflexivo possuem uma unidade inquestionável e a todo momento dada, presente, autoafirmativa.

Todas as nossas percepções são, já enfatizei o suficiente, múltiplas e atomistas. Disso é fácil concluir, ou pelo menos suspeitar, que resida no raciocínio a função de unificar a experiência de mundo. No entanto, também o raciocínio opera com defasagens temporais; o simples fato de que um silogismo precise se dar no tempo (ainda que sua formalidade seja intemporal) pressupõe a unidade entre um

eu presencial no princípio do raciocínio e um eu presencial ao fim desse mesmo raciocínio; pressupõe ainda que ambos os eus sejam, na verdade, um único e mesmo eu, o eu reflexivo capaz de abranger numa única visada intuitiva todo o encadeamento discursivo (a intuição racional, conforme discutido no Capítulo III, 13). Ninguém, contudo, teve um único raciocínio e parou por aí (a menos que tenha morrido). Por natureza, a razão discursiva é nômade e inquieta; salta daqui até ali, e de lá prossegue adiante, sem nunca cessar de vez — pode, no máximo, ser atenuada sensivelmente, a ponto de permitir que o conhecimento por presença assome à consciência. A massa de dados sobre a qual trabalha é variada e jamais encontra síntese; a razão discursiva salta de um problema de contabilidade discutido no trabalho a um problema de encanamento com que se depara em casa, e destes a problemas políticos, quando não se fecha em deduções sobre deduções em torno de temores e desconfianças cujas raízes remotas nem mesmo o sujeito que as vive, não raro, é capaz de reconstituir. A própria lógica é, do ponto de vista da unidade de experiência consciente, falha e necessitada de complemento; é uma rede vazada de furos por onde transborda uma realidade multíplice desgraçadamente avessa aos padrões que construímos para apanhá-la. O discurso é composto de termos, de unidades separadas, só reunidas e encadeadas com o auxílio da cópula, o verbo "ser" que une uma coisa e outra. É então forçoso que a experiência da unidade que somos num mundo uno e contínuo esteja fundada na continuidade, na unidade do próprio real e de nossa presença real nele, coisa que não somos capazes de forjar pois não somos sequer capazes de *pensá-la*.

O *eu substancial* — assim o chama Olavo[84] — é desconhecido. Tudo o que dissermos a seu respeito será só um aspecto remontável ao eu presencial, ao eu social, ao eu biográfico ou ao eu reflexivo;

84 Às vezes — como em COF 64 (3.7.2010) — o chamou "eu substantivo".

as descontinuidades da existência corporal e, assim, tomá-la tão só como um aspecto seu. Nesse sentido, e com um pouco de abuso de linguagem, pode-se afirmar que é o corpo que está dentro da alma — dentro do corpo de possibilidades da alma, dito de modo mais exato. Ou ainda: distinguindo-se a atividade consciente potencial do eu substancial da atividade psíquica intermitente daquilo que é tão só mental, podemos dizer que corpo e mente são aspectos de uma única e indivisa substância, que possui esses dois modos eminentes de realizar suas possibilidades.[88] Perceber as inconstâncias e fragmentariedades de corpo e alma é um ato facilitado por alguma experiência análoga, por alguma circunstância que tomemos por referência em matéria de impressão de permanência, de perenidade. Felizmente, podemos ouvir essa perenidade possível de experiência. Podemos apreendê-la sob a forma de uma melodia interior, que jamais cessa, que sempre emite ruído. Nunca experimentamos pleno silêncio — mesmo quem fizer sua razão discursiva quase cessar, mesmo quem for capaz de embotar todos os sentidos, mesmo quem conseguir anestesiar a própria fantasia, fazendo-a interromper o fluxo de imagens mentais; mesmo, enfim, quem for capaz de conjugar todos esses difíceis atos interiores ainda sentirá, dentro de si, algo a se manifestar, a durar, a permanecer. Olavo recomenda a audição prolongada e repetida de música erudita como um treinamento para essa audição.[89] Saber de coração uma sinfonia inteira, conhecê-la a ponto de estar apto a ouvi-la toda sem desviar a atenção sequer por um instante, em cada nota sendo capaz de pressentir a seguinte; poder depois, em silêncio, recordar-se de longos trechos dela como uma espécie de discurso íntimo, é isso um meio de se tornar apto à escuta interior. "Sentimos e experimentamos que somos eternos", diz Espinosa, repete Olavo.[90] Repete a melodia.

88 CACI, aula 2.

89 COF 59 (22.5.2010).

90 COF 57 (8.5.2010).

Não insistirei tanto no fato da imortalidade da alma, mas insistirei em que na alma humana imortal, diz Olavo, está uma premissa da atividade filosófica. Quem filosofa, filosofa porque pressupõe que sua alma seja imortal — esteja ou não o filósofo consciente desse seu pressuposto. É mais um conhecimento dado por presença. A filosofia é a busca da unidade do conhecimento na unidade da consciência; logo, é claro que sua atividade irá necessariamente requerer um princípio fiador dessa capacidade de unidade; esse princípio fiador não é outro senão a alma humana imortal, essa "porta aberta para a consciência de extracorporeidade"[91] que diz respeito não a outro mundo, mas a este mesmo no qual vivemos. A maior parte do tempo nos movemos num mundo de ideias, de cultura, de sentimentos, de símbolos; tudo ao nosso redor está marcado por virtualidades, pelo não esgotamento presente e material de suas possibilidades ontologicamente constitutivas (cf. adiante 22 e 23). Experimentamos níveis diversos de continuidade de experiência, cada nível superior a abranger os inferiores; o eu substancial abarca o eu presencial, social, biográfico e reflexivo, em razão de o contínuo abranger — inclusive no sentido de ser seu fundamento — o descontínuo, pois o limitado está dentro do ilimitado por necessidade tanto lógica como ontológica. Se nossas limitações não são de algum modo redimidas numa unidade superior, nada impede que nosso cerne existencial "se dilua no fluxo de impressões corporais até ser esquecido ou ao menos perder toda a força estruturante sobre sua vivência de 'eu'".[92] Sem esse eu que aponta para a imortalidade, não seríamos capazes sequer de levantar quaisquer objeções contra a própria existência do eu, como tantas vezes já se tentou. Querer impugnar a existência do eu substancial — Olavo se deu ao trabalho de impugnar algumas

91 FI, p. 108.

92 Ibid., pp. 107-8.

das objeções clássicas à existência de um eu, como a de Hume[93] — é descrer do próprio pressentimento de sua presença já dado em nossa capacidade de coerenciar âmbitos e momentos tão diversos de existência; dizer "eu não possuo um eu" é, em si mesmo, um ato de abrangência pessoal de si que não poderia ser empreendido se não fôssemos em alguma medida seres supra-históricos, para não dizer logo supratemporais. Com efeito, Olavo afirmará que uma única alma humana imortal é capaz de abarcar o mundo histórico inteiro:

> Desde que apareceram as ideologias de massa, muitas pessoas constroem suas vidas com base em algo que acreditam ser o sentido da história. Mas a ideia de sentido da história não faz nenhum sentido, porque não sabemos quando a história vai terminar, e portanto não podemos saber em que capítulo estamos. A vida humana individual vai se fechar num determinado momento; ela tem uma lógica interna, mas um sentido da história só existe para o historiador que junta os fatos e cria uma construção conceptual em cima. Uma única alma individual, se vai durar para sempre, vai durar mais do que todo o processo histórico terrestre, que certamente vai ter um fim. A Terra acaba, a história terrestre acaba, as culturas acabam, mas as almas permanecem. Nesse sentido, a alma humana, a alma individual humana, caso seja imortal, torna-se realmente a medida de todas as coisas — não no sentido subjetivo, evidentemente, mas no sentido de que a alma humana é o pilar estruturador de toda a realidade existente.[94]

22. Perdão e possibilidade

Estava lá Aquiles, que abraçava
Enfim Heitor, secreto personagem
Do sonho que na tenda o torturava;
Estava lá Saul, tendo por pajem
Davi, que ao som da cítara cantava;
E estavam lá seteiros que pensavam
Sebastião e as chagas que o mataram.
Nesse jardim, quantos as mãos deixavam
Levar aos lábios que os atraiçoaram!
Era a cidade exata, aberta, clara:
Estava lá o arcanjo incendiado
Sentado aos pés de quem desafiara;
E estava lá um deus crucificado
Beijando uma vez mais o enforcado.

Mário Faustino

Nascido e crescido no fim do século xx, fui, como as gerações imediatamente anteriores, educado para apreciar a ênfase. O que não fosse intenso, lancinante, o que não correspondesse sonoramente a um grito, não era capaz de captar minha atenção. O século xx é um século de sensibilidade exasperada; século de semblantes crispados — não necessariamente de raiva ou loucura, nem tampouco de outra paixão qualquer, mas apenas crispados. O homem sério devia ser o que Ezra Pound denominava *a serious character*, aquele que só responde a "questões sérias", aquelas atinentes à manutenção de um nível civilizacional mínimo; mas nessa seriedade ia mais intensidade que compenetração. A *Nona sinfonia*, *Tristão e Isolda*, a *Sinfonia do Novo Mundo*, *A sagração da primavera*, ou quem sabe ainda nossa *Bachiana nº 5*: não é toda essa grande música tipicamente moderna uma música de tensão superficializada, externada, extrapolada? Que o rock — não à toa um caso de "uso indevido de uma tecnologia militar", na expressão jocosa de Friedrich Kittler para se referir a suas origens em equipamentos primeiro testados na Segunda Guerra Mundial — tenha se difundido a ponto de se tornar uma espécie de base harmônica comum para toda a música pop, parece assim quase inevitável. Mas o rock está quase morto: ora lhe dão uma paulada gêneros eletrônicos como o dubstep, ora

93 Cf. HEF, 22 ("David Hume e Thomas Reid") e 23 ("A existência do eu").

94 Fala de Olavo de Carvalho no documentário *O jardim das aflições* (2017), dirigido por Josias Teófilo.

o hip-hop o faz parecer leve, quase monótono. Estamos prontos para amar a violência. Estamos prontos para suportar a violência. Estamos prontos inclusive para evitá-la: conhecemos seu esteticismo.

Daí a observação de Dietrich von Hildebrand de que desaprendemos a apreciar as formas de sensibilidade "amenas" (*tender*), porque já não parecem mais comunicar vida;[95] o amor necessita ser "paixão", no uso vulgar da palavra, sob pena de não ser amor. A concepção romântica de amor embotou nossa sensibilidade para toda aquela rica gama de sentimentos e atitudes morais que se caracterizam pelo que têm de tênue, terno, apenas digno, apenas sobriamente amoroso. É fácil amar com ímpeto de morte, de fúria que busca se consumar. É difícil amar duradoura e cuidadosamente, dia a dia, dor a dor, com o só heroísmo da paciência. A revolta pode até ser capaz de tanto amor quanto a paciência; mas eu sei, nós sabemos, que hoje nos é bem mais fácil a revolta. Deixamos a paciência para os que têm tempo a perder. Nós queremos tudo, e queremos com força, e queremos agora. Ou isso ou não sentimos vida.

Grande parte da dificuldade que o comum das pessoas hoje encontra para crer no cristianismo está no fato de que nele lhes é cobrada uma experiência direta do perdão e uma adesão irrestrita à caridade. Perdão e caridade, sobretudo nos meios intelectuais, tornaram-se palavras sem sentido, pertencentes a um campo de ideias em tudo tido por oposto ao das ocupações sérias de pessoas sérias. No máximo, são vistas como boas divisas de conduta ou regras de etiqueta, cujo eventual desrespeito poderá até ser celebrado como prova de originalidade e independência. Não fosse apenas o dogma do estudo científico (ou apenas "acadêmico", em sentido amplo) como por definição apartado de quaisquer preocupações de ordem valorativa — coisa a que mais de uma vez, de pontos de vista diferentes, me referi ao longo deste livro —, haveria ainda a ambiência

95 Dietrich von Hildebrand, *The Heart: an Analysis of Human and Divine Affectivity*. Indiana: St. Augustine's Press, 2007, pp. 41-8.

sentimental de intolerância à brandura para justificar a proscrição de duas palavras que designam realidades tão fundamentais.

Essas realidades são de ordem metafísica e se ligam aos conceitos de necessidade e possibilidade.

Do ponto de vista lógico, necessidade e possibilidade se implicam mutuamente. A simples definição de uma leva à intuição da definição da outra. É necessário tudo aquilo que não poderia não ser; não só existe, como lhe seria impossível não existir; ou então não existe, e lhe seria impossível vir a existir. Quanto a tudo o mais, haverá aquilo que poderia não ser e de fato não é, e ainda aquilo que poderia não ser mas efetivamente é. Num caso estamos falando do nada, do não ser, do que não veio à existência nem mesmo como possibilidade; no segundo caso falamos de possibilidade, de capacidade de potência que, como potência, se realizou em existência. Em sentido inverso — tomando agora por ponto de referência a possibilidade —, é possível tudo aquilo que pode ser, mas que não necessariamente se atualizará como efetiva existência. É algo que pode existir, algo cuja existência reside nessa iminência; mas por natureza é só iminência, sem garantia alguma de precipitação rumo ao ser. Quanto ao resto, haverá aquilo que não pode de modo algum ser possível e aquilo que não pode de modo algum permanecer só possível. São o necessariamente nada e o necessariamente existente de que falei linhas atrás.

Observar as intrincadas relações que se estabelecem entre o logicamente necessário e o logicamente tão só possível é algo a que assistimos em quase toda página da *Metafísica* de Aristóteles, ainda que nem sempre ele realize as distinções entre uma coisa e outra de maneira evidente, ficando apenas sugeridas; e que possamos observar as transições de uma à outra de ângulos bem diversos, seja num mesmo ser ou entre seres, seja a partir de um acidente de uma espécie ou a partir de uma propriedade de um conjunto

de gêneros genericamente apreendidos, é isso simples amostra do quanto radica nessas distinções nossa capacidade de raciocínio, de discurso, de silogística.

Do ponto de vista ontológico, a coisa muda muito de figura. É que nesse caso a necessidade tem primazia sobre a possibilidade e a fundamenta. O que significa dizer: na conformação do ser, a possibilidade pode ser derivada da necessidade, mas a necessidade não pode ser derivada da possibilidade. É verdade que esta pode anunciar aquela à consciência humana apenas porque somos capazes de "timese parabólica", como nomeia Mário Ferreira dos Santos a capacidade de no vaso quebrado ver anunciada a forma do vaso íntegro, de no órgão defeituoso ver anunciada a forma do órgão saudável, de no realizado ver anunciado o irrealizado.[96] Dos indícios acidentais a razão pode ascender à conformação das propriedades da espécie, e desta ascender a seu gênero, assim ascendentemente adiante, o que permite apartar uma "forma eidética", genericamente delimitada, de todas as demais formas. Logo, por um processo análogo poderíamos na possibilidade ver indícios ontológicos — não apenas lógicos — da necessidade. Mas o que de modo algum ocorre é que a razão de imediato dê precedência ontológica à possibilidade sobre a necessidade. O necessário se impõe como fonte de possibilidades, e não é ele mesmo possibilitado por possibilidade alguma. Isso pode agora ser comunicado de modo um tanto simples: para nosso modo de conhecer, e segundo as condições de existência do espaço e do tempo, é necessário que exista a possibilidade. Assim como o nada é necessariamente nada, o possível é necessariamente possível, e em ser possível está sua existência. A essa modalidade de ser chamo, e já chamei antes, de *iminência*. Da iminência podemos passar à *emergência*, mas dos campos de latência pelos quais cotidianamente transitamos só uma quantidade muito pequena de iminências — tendo em vista

96 Mário Ferreira dos Santos, *Noologia geral*. São Paulo: Logos, 1956, pp. 213-22.

o universo inabarcável de possibilidades ontológicas — se precipita em emergência. A realidade ao nosso redor está permanentemente em dores de parto e não pare a céu aberto quase nunca. Dá à luz muito reservadamente, desconfiada e arisca, motivo pelo qual notamos no mundo mais ordem do que desordem, mais estabilidade do que mudança. Tudo se renova sempre diante de nós, e se renova afirmando-se o mesmo sazonalmente. Por imperiosa necessidade, isto é, de acordo com suas possibilidades.

Devido à inversão da ordem do ser e da ordem do conhecer comentada na seção 18, na ordem do conhecer lidamos de modo direto com os círculos de latência de tudo quanto nos rodeia; mas o tratamento conceitual, pós-simples apreensão — ou pós-preensão dêitica imediata, conforme expus no capítulo precedente —, poderá nos levar a reproduzir uma série dialética similar à que realizei acima, e assim constatar que segundo a ordem do ser terá precedência, será imediata, a necessidade. Se é assim, não é difícil perceber que Deus é a necessidade total, que tudo estabelece como possibilidade, por ser ele próprio a perfeita indistinção entre necessidade e possibilidade: se algo lhe é possível, é porque era absolutamente necessário que lhe fosse possível; sua liberdade é sua necessidade; o que é só um outro modo de reafirmar, aristotelicamente, que Deus é ato puro.

Olhemos com mais calma a possibilidade. Tudo o que existe nos conduz a ela. O conceito de "existência" se tornaria vazio se dele removêssemos a nota da possibilidade: "Se 'existência' é o estado daquilo que existe, ela própria não pode existir nesse sentido, pois então se reduziria a um existente entre outros";[97] de nada adiantaria afirmar que ela está dada no conjunto de todos os existentes, pois assim admitiríamos de modo implícito que a existência, como tal, não existe, e só existem os existentes — o que seria apenas uma fuga do assunto. Podemos nos perguntar o que seria da existência

97 FI, p. 109.

se tudo o que existe não tivesse vindo a existir. Imagino que não exista nada ao meu redor, nem no círculo mais imediato de coisas próximas, nem no círculo mais amplo que o contém, e assim por diante; imagino que não só o presente, como o passado e o futuro, sejam perfeitamente inexistentes; num esforço final, empenho-me em suprimir minha existência física e minha própria atividade consciente; imagino, então, o "nada". Este "nada" é bastante estranho. A rigor, se bem o observamos, percebemos que ele, embora "nada", contém necessariamente algo: contém as possibilidades infinitas de tudo o que poderia vir a existir, mas não existe; ele é "nada" (um falso nada, como se vê), mas é também um "feixe de possibilidades". De quais possibilidades? "Todas as que se realizaram [posteriormente] e todas as que ainda podem se realizar. *Isso é o que chamamos 'existência': a possibilidade de que os existentes existam.* A possibilidade dos existentes não existe como eles existem: existe independentemente deles — eles é que dependem dela".[98] É preciso que esse "nada", esse sistema de possibilidades, a "existência" enfim, exista de uma maneira bastante específica, já que "nem pode ser inexistente nem pode 'existir' como existem os entes";[99] a possibilidade deve estar de alguma forma nos existentes, mas não pode se limitar a eles, tanto mais que é ela que estabelece os limites de possibilidades dos entes particulares, limitando-os e limitando-se em sua vizinhança amistosa com a pura impossibilidade. "Contendo em si a existência em sua totalidade, bem como a inexistência que limita a existência, ela [a possibilidade] é a *existência da existência*".[100] Olavo também dá outro nome à existência da existência: é a *possibilidade universal*.

Essa possibilidade não pode conter apenas entes possíveis; tem de conter ainda as relações que eles são capazes de estabelecer entre si, seus graus e modos de interação. Considerem o contrário: que essas

98 Ibid., p. 110, grifo meu.

99 Ibid., p. 112.

100 Ibid., loc. cit., grifo meu.

relações não estivessem contidas na possibilidade universal; seria o mesmo que dizer que os entes, ao serem especificados em existência atual, estabeleceram relações que não eram possíveis; mas, se não eram possíveis, como puderam vir a existir? Jamais poderiam; logo, não só entes, mas mesmo o modo como se estruturam uns em relação aos outros, são abrangidos pela possibilidade total. Isso quer dizer que as possibilidades necessariamente existentes possuem uma ordem: "As essências e suas relações, inclusive acidentais, estão todas presentes na possibilidade total, e estão lá em modo perfeitamente ordenado e límpido".[101] Por análoga compreensão, temos de concluir que essa ordem só pode ser hierárquica; isto é: a primazia da essência sobre o acidente na substancialidade de um ente, por exemplo, não pode ser mero dado existencial e contingente, antes deve ser coisa requerida pela própria ordem das possibilidades, da ordem pela qual umas possibilidades possibilitam outras. Assim,

> desde a absoluta ilimitação da Possibilidade Universal até os domínios mais restritos da existência contingente, escalonam-se sucessivos graus de possibilidade, ou 'mundos'. Cada um destes mundos é portanto definido por um conjunto de limitações, ou condições, que estatuem aquilo que, em seus domínios próprios, é possível ou impossível.[102]

O escalonamento de mundos possíveis é um escalonamento de esquemas de possibilidade.

> Para que um esquema de possibilidades exista, basta que ele continue suficientemente distinguível de outros esquemas, porque o modo de existência de um esquema de possibilidades consiste apenas em ser um padrão suficientemente claro de diferenciação entre umas possibilidades e outras possibilidades; e, enquanto esta diferença existe, o esquema existe.[103]

101 Ibid., p. 111.

102 "Os gêneros literários: seus fundamentos metafísicos", DS, p. 144.

103 Ibid., p. 139.

Cada esquema de possibilidade possui idealmente uma expressão matemática, para a qual o princípio de identidade serve de fundamento: 1 = 1. Os esquemas são fórmulas de proporcionalidade, o que significa dizer que, para que dois elementos se combinem de modo a gerar uma terceira coisa, é preciso que primeiro obedeçam a uma proporção matemática: "Antes de que existisse qualquer objeto esférico, os pontos da superfície da esfera já eram equidistantes de seu centro; antes de existir um quadrado, já era forçoso que, cortado pela diagonal, o futuro quadrado resultasse em dois triângulos isósceles".[104] Existem leis internas à possibilidade universal.[105] Uma delas é que duas coisas em si possíveis podem não ser simultaneamente possíveis. Uma lâmina pode ser afiada ou pode ser cega, mas não pode ser afiada e cega ao mesmo tempo. Um ser humano pode nascer em Moscou ou em Teerã, mas terá de nascer num desses dois lugares, e não nos dois. Na espacialidade, na temporalidade e na causalidade, há sempre possíveis mutuamente excludentes. Outra lei da possibilidade universal é que a definição de cada ente possível não será suficiente a menos que abarque, em modo potencial, não só o que ele é, mas também todas as possibilidades do que poderá ser, seu círculo de latência. Se um pássaro não puder se alimentar, voar, ser atingido por um projétil de estilingue ou molhar suas penas sob a chuva, é claro que não se trata de um pássaro, e jamais poderia, portanto, vir à existência. A investigação dos esquemas de possibilidade e do modo como concretamente os entes se conformam de acordo com eles é aquilo que milenarmente chamamos de metafísica, que, de modo sintético e preciso, Olavo define como *ciência da possibilidade universal*. Ela considera os esquemas de possibilidade em si mesmos. Caso consideremos a possibilidade universal do ponto de vista do discurso humano, de como a linguagem se relaciona com a possibilidade universal,

104 FI, p. 111.

105 COF 38 (26.12.2009).

passamos da metafísica à lógica. Mas no fundo essas duas disciplinas são uma só, pois todas as relações lógicas possíveis estão dadas na possibilidade universal.[106] Invocando a meditação realizada sobre dialética simbólica e estrutura de presenças, posso aqui só indicar, sem levar a um maior desenvolvimento, que uma investigação rigorosa da possibilidade universal poderá revelá-la como *mundo dos princípios*, afinal regido por um único princípio: o de identidade. Dele derivam os princípios de necessidade e possibilidade, por derivação ontológica, e destes derivam os princípios de atualidade e virtualidade, por derivação lógica. Um campo imenso de investigações se abre aqui.

Quando se viu na contingência de escolher algum volume inédito da imensa obra de Mário Ferreira dos Santos para editar, Olavo de Carvalho escolheu *A sabedoria das leis eternas*.[107] Em parte, acredito que sua escolha se deveu não apenas à grandeza do livro em questão, ao seu lugar no cume da última fase do filósofo da *mathesis megiste* e à conveniência editorial de os originais se encontrarem mais publicáveis do que os de outros títulos inéditos, mas também ao fato de que ali estava claramente descrita e em grande parte desenvolvida uma esquemática da possibilidade universal, algo de que Olavo tratou tantas vezes, mas pouco desbastou analiticamente. *A sabedoria* é uma matemática de formalidade pura, na qual as quantidades numéricas são apreendidas de um ponto de vista estritamente qualitativo. É que, nessas alturas, quantidade é qualidade. Para que seja engendrada a multiplicidade, é preciso que o totalmente necessário seja capaz de sofrer atualizações, é preciso que suas virtualidades se plenifiquem — e o esclarecimento dos passos exatos pelos quais ocorre essa plenificação talvez seja a mais alta realização da filosofia de Mário Ferreira.

106 Olavo de Carvalho, "Sobre o mundo dos princípios". Aula disponível no Seminário de Filosofia.

107 Mário Ferreira dos Santos, *A sabedoria das leis eternas*. Introdução, edição de texto e notas por Olavo de Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2001.

Isso também nos leva a meditar sobre a entropia constitutiva de nossa realidade. Nosso mundo de coisas aí está dado e assim deve ser vivido: como um conjunto de potências enormemente complexo e imperscrutável, em sua totalidade, pela consciência humana, mas de todo modo limitado, finito, ou do contrário a escalada dos graus de possibilidade universal seria apenas uma ficção lógica. Por necessidade, nosso mundo é ontologicamente finito, ainda que nosso mundo da vida seja existencialmente ilimitado. A Criação não é, se bem vista, a criação de algo completamente novo. Tudo que veio a existir no tempo e no espaço já existia como parte da possibilidade universal. Não sendo uma efusão, a Criação é uma limitação da possibilidade universal, ou melhor, uma autolimitação desta, um estreitamento.[108] Logo, para que o mundo permaneça na existência, para que perdure no tempo, é preciso que suas possibilidades jamais se esgotem, mas é claro que, por sua própria natureza, chegará um momento em que se esgotarão. Como temos experiência da subsistência das coisas na realidade, temos de concluir que não é possível que o determinado, como campo reduzido de possibilidades, não encontre algum modo de realizar novas possibilidades, as quais lhe permitem prosseguir na existência. "Qualquer realidade que, uma vez determinada, não pudesse nunca mais ampliar as possibilidades dadas de início, estaria condenada ao declínio e à morte. Seria como um organismo que, não podendo se alimentar de nenhuma fonte externa, tivesse de comer a si mesmo para continuar existindo. E toda existência seria uma queda contínua, sem reversão possível".[109] Como, então, o mundo perdura?

Uma explicação tomista é que o ato puro divino não se esgotou na Criação. Permanece ativo, a nos sustentar na existência, por livre

108 COF 113 (9.7.2011).

109 "O crime da Madre Agnes", DS, p. 311.

vontade de Deus.[110] Este, claro, é um modo tão intrigante quanto sóbrio de ver o problema. E Olavo, falando de um ponto de vista diverso — mas chegando a uma conclusão quase idêntica —, afirma que "não somente as fronteiras do natural pertencem à ordem do sobrenatural [no sentido de que tudo o que veio à existência deve estar contido na possibilidade universal], como também seria inconcebível uma 'natureza' [ordem de entes determinados] que, uma vez instaurada e fixada em seus limites, não fosse, periodicamente, sustentada e realimentada pela fonte sobrenatural [a possibilidade universal]".[111] Essa ação, segundo Olavo, é um *possibilitar de novas possibilidades*. É, portanto, um ato de perdão.[112]

Perdão, em latim, diz-se *perdonare*, "completar o dom". Ao nascer, o homem recebe um dom que irá se desgastar; as possibilidades de que dispunha irão, a cada escolha que fizer, se limitando e se limitando, fechando o horizonte do que ele pode fazer e ser. O sentimento de culpa lhe serve de indicador de que as possibilidades foram dispendidas de modo inadequado — talvez se possa mesmo descrever pecado como a realização de uma possibilidade que, em virtude dessa sua atualização, prejudica ou inviabiliza a atualização de muitas outras possibilidades; é uma possibilidade que, se realizada, implica o máximo de esgotamento de possibilidades. Às vezes, contudo, quando minhas possibilidades estão prestes a se esgotar em meu trato com uma pessoa, quando a montanha de erros que interpus entre mim e ela parece não permitir mais nenhum olhar de mútuo segredo, de recíproca aceitação, algo intervém e nos aproxima novamente. Essa pessoa me perdoou; ela renovou meus dons, permitiu-me experimentar novas possibilidades de intervenção em suas próprias possibilidades de vida.

110 Mortimer Adler, "A demonstração da existência de Deus". In: *Como provar que Deus existe*. Trad. de Alessandra Lass. Campinas: Vide Editorial, 2013, pp. 123-58.

111 Ibid., p. 311.

112 COF 38 (26.12.2009).

Derrida ensina que só se pode perdoar o imperdoável, caso contrário não se trata de verdadeiro perdão.[113] Exijo de alguém que, para que o perdoe, primeiro me peça perdão; que prometa se emendar, não incorrer nos mesmos erros. Ou imponho aos outros um limite hipotético, ainda que não auferível, do quanto sou capaz de perdoar: até aqui os perdoo, desse ponto em diante não perdoo mais. Em ambos os casos, é claro que não estou pronto para o perdão. Condiciono o perdão a círculos bem limitados de possibilidades que se esgotaram, o que significa dizer: condiciono o perdão à possibilidade de que o perdão, em última instância, possa um dia nem ser mais necessário. Mas o ato de perdoar, na tradição abraâmica (como Derrida prefere dizer para abranger o judaísmo, o cristianismo e o islamismo), deve abranger não só o que a Igreja denomina pecados veniais, mas também os mortais; perdoar é perdoar o imperdoável. A rigor, grande parte do que fazemos é perfeitamente imperdoável; mas mesmo assim algumas pessoas nos amam e renovam nossos dons.

De modo análogo, o mundo é imperdoável; suas possibilidades são limitadas, tendem ao esgotamento, mas a possibilidade universal continuamente lhe restitui seus dons, amplia sua gama do possível lhe propiciando possibilidades que não estavam de modo algum presentes em sua existenciação original. A compreensão desse fato evita quaisquer discussões estéreis acerca de como "este" mundo se relaciona com o "outro" mundo. Estamos na existência, mas esta pressupõe a existência da existência, não só num momento inicial, mas continuadamente. Diz Paul Éluard (Olavo cita muito esta passagem): "Existe outro mundo, mas ele está dentro deste mundo". Tanto quanto poderíamos dizer que certamente existe outro mundo, *e é dentro dele que está este mundo*, e é em virtude das novas possibilidades que ele propicia que este mundo permanece sendo um mundo. O que em geral nos dificulta a compreensão desse fato é a imagem tão comum no meio científico do mundo como coisa fechada, como um "sistema" trancado em si mesmo; até certo ponto, para efeito dos limites da investigação científica segundo os métodos modernos, trata-se de uma coisa verdadeira. Mas é claro que o mundo assim descrito é no máximo uma imagem conveniente na qual não se meditou muito, a ponto de curiosamente guardar uma semelhança estrutural com a concepção pagã da realidade. Olavo recorda a ária final de Wotan em *As valquírias*, de Wagner. Wotan, uma espécie de Zeus germânico, decide matar seu neto Sigmund, que incorrera em adultério e incesto. Isso era necessário para preservar a ordem do cosmos, pela qual Wotan era responsável; o sacrifício de um ente amado não poderia ser obstáculo ao seu destino. Incumbe então sua filha Brunilda de se dirigir até o local onde Sigmund iria duelar com Hunding, o marido ofendido da irmã de Sigmund (com quem se deitara), a fim de garantir que este saísse morto do duelo. Brunilda, no entanto, se compadece de Sigmund e tenta protegê-lo. É preciso que o próprio Wotan intervenha e faça com que a espada de Sigmund se estilhace, para que ele seja morto pelo adversário. Mas, logo em seguida, o deus se enche de remorsos pelo que fez; desprezando Hunding, mata-o. Surge então o problema: o que fazer de Brunilda, sua filha mais amada, a qual o desobedecera e assim se tornara também punível? A filha lhe pede que a sentença de morte seja comutada em expulsão do Valhalla, o Olimpo nórdico. Wotan decide então fazê-la adormecer sobre uma montanha; ao despertar, ela terá se tornado uma mortal que de nada lembrará; seu marido, um guerreiro de valor, a protegeria de qualquer mal. Wotan se despede da filha e, enquanto ela adormece, sai cabisbaixo, derrotado por seu próprio poder.

113 Jacques Derrida, "On forgiveness". In: *On cosmopolitanism and forgiveness*. Trad. de Mark Dooley; Michael Hughes. Nova York: Routledge, 2001, pp. 31-2.

> Esse episódio marca o instante em que a ordem do mundo mitológico entra em contradição consigo própria e descobre seu limite. No mundo dos deuses não há lugar para a compaixão. Só no mundo humano Brunilda poderá desfrutar os benefícios do perdão que o pai tão ardentemente lhe deseja conceder. Nesse momento, a lei dos deuses admite que há uma justiça superior à do próprio Wotan-Zeus. A ordem cósmica só pode ser restaurada mediante o sacrifício de Wotan, mas ele próprio entende isso como um sofrimento absurdo, uma incongruência, uma irregularidade. Quando Brunilda despertar, ela estará num novo mundo, onde o autossacrifício do deus não será mais uma irregularidade, e sim o princípio mesmo da lei que rege o universo. [...]
>
> O gesto incomum de Wotan será aí a lei geral e eterna, que restaura a ordem do mundo não uma vez, mas a cada instante, de novo e de novo, injetando no mundo finito novas e novas possibilidades que vêm do amor infinito. Ao adeus de Wotan, baixado o pano sobre a cena mitológica, segue-se o nascimento de Cristo, o advento da Nova Aliança onde Brunilda será perdoada não uma vez, mas vezes infinitas. O perdão não é um ato raro e excepcional, que quase às escondidas ludibria a ordem cósmica em nome do amor paterno. Ele é a lei fundamental do universo, a base mesma de toda existência.[114]

Esse é o mundo no qual vivemos. Não é um mundo fechado, regrado rigidamente por determinações incontornáveis de um destino metafísico pré-elaborado no Valhalla nem por leis imutáveis da natureza tal qual quantitativamente estudada num laboratório. O mundo no qual vivemos boia no oceano de possibilidades que continuamente o alimenta de novos possíveis mediante a lei do perdão. O princípio de identidade é que nos permite dizer que A é igual a A, mas é a lei do perdão que permite a *este ente determinado* continuar igual a si mesmo no instante seguinte.

A posição do homem no cosmos da vida é problemática e descompassada, de maneira que essas coisas nos somem de vista muito rapidamente; para nós, viver — repito-me aqui talvez excessivamente — é sempre buscar sentido, realizar algo ainda não dado mas apenas sugerido, algo possibilitado imprevisivelmente. Parte disso se observa no modo como nos relacionamos com o mundo dos princípios, relacionamento em alguma medida esclarecido por Platão. A teoria da reminiscência, tal qual exposta no *Fédon*,[115] é interpretada por Olavo menos como uma estrutura argumentativa cerrada — no que seria muito falha e cheia de premissas inexpressas e não fundamentadas — do que como a narração de um mito, cujo intuito é apontar para uma realidade essencial da existência. Platão descreve a alma humana como uma das formas ou ideias, porém de uma natureza bem peculiar, a que mais tarde Duns Scot chamará "heceidade" (de "*haecceitas*", de "*haec*", "isto"), isto é, "forma de individualidade" (nem ideia genérica da espécie nem individualidade inapreensível). A imagem da alma que atravessa várias vidas é um mito que simboliza a unidade e eternidade do eu substancial. O argumento invocado por Sócrates de que tudo que existe possui um contrário, de que portanto deve existir o contrário do perecimento — a vida eterna —, pode hoje nos parecer até pueril por sua debilidade lógica; mas nada tem de pueril em seu ato de apontar para a realidade da alma humana imortal e do correspondente compromisso do filósofo de ser fiel a essa verdade. Essa fidelidade se expressa através de uma inteligência sempre voltada para o fundamento permanente de tudo o que é contingente. E isso não é apriorismo metafísico. Ao contrário, é convite à diligência, ao esforço de perscrutação do real que, se ausente ou falho, faz da afirmação da realidade da alma e do mundo dos princípios apenas um automatismo privado de sentido. A filosofia, aí, deve ser atividade de concentração, ou de centriptação; atividade pela qual o filósofo volta sua atenção do que é secundário para o essencial sem que aquele se perca neste — deve, na verdade, definir-se mais claramente à sua luz. É sendo fiel a esses elementos estruturais da

114 Olavo de Carvalho, "Natal 2009", 24 dez. 2009, www.olavodecarvalho.org, grifo meu.

115 A análise que se segue reporta-se à passagem 72e-81a.

realidade que o filósofo integra sua consciência e a situa solidamente no real; e é também na continuidade da conduta do indivíduo fiel (a imagem da alma que transmigra), mas fiel concretamente, fiel à palavra dada, fiel ao que viu, ao que aceitou e ao que emprestou o exemplo de sua vida, que se mostra um sinal de eternidade.[116] Essa fidelidade só é possível porque não existe casualismo no funcionamento da razão, do que a teoria da reminiscência é símbolo. O mito da alma como forma que se viu outrora, na eternidade, em meio a outras formas, e que posteriormente as reconhece no ato do conhecimento, pode ser tomado como símbolo de que nossa capacidade de conhecer as coisas depende de uma estrutura da percepção, da racionalidade, a qual nos é inata, tanto quanto nos é inato existir, coisa também inata a tudo o mais que existe. Em grande parte, razão é a capacidade de reconhecer semelhanças e diferenças, isto é, formalidades; e aí residiria o acerto de Platão: o que conhecemos, o que distinguimos em formalidades, nos recorda um sistemas de formas abstratas (a esquemática da possibilidade universal) que a alma humana apreende pela faculdade distintiva que lhe é própria. Essa imagem poderia ser complementada por outra: a afirmação de Plotino de que, se o olho humano é capaz de ver o sol, é porque algo do ser do sol deve existir no olho humano.[117] Como todo símbolo, este não comporta glosa, ou só comporta de modo incipiente; ele se imprime em nossa inteligência e a alimenta, quem sabe da mesma forma que o sol se imprime em nossos olhos e os alimenta. Vemos nos entes formas cuja inteligibilidade é dada prévia e eternamente pela possibilidade universal; valha a imagem, enfim, de que "recordamos" ao conhecer.[118]

Há uma grande razão para que as coisas sejam assim. Como a intuição da continuidade fundamental da experiência humana é o

116 COF 112 (2.7.2011).

117 *Enéadas*, I, 6 [1], 9, 27-32.

118 COF 113 (9.7.2011).

que dirige nosso olhar para a imortalidade da alma, de que a lógica é símbolo e para cuja experiência direta a audição musical — ver a seção 21, (b) — serve de simulacro, só mesmo a vivência da unidade biográfica pode permitir ao indivíduo a capacidade de captar unicidade; essa vivência só pode se basear na recuperação de atualidades passadas como possibilidades presentes, como memória. Quando ativa, a memória faz-se ato de imaginação que une, numa fantasia sólida, o passado no presente e o presente no futuro. Ao conhecer, recordamos por que o próprio ato de recordar é um símbolo do ato biográfico pelo qual nos conhecemos. Conhecer é de fato recordar: inclusive recordar-se como pessoa capaz de confessar o que sabe.

23. O que é milagre

Depois do que expus sobre perdão e possibilidade, talvez o leitor, ainda que discordando, não vá estranhar demais que eu fale em milagres. Na verdade, "o 'milagre' como 'descida' do sobrenatural ao plano natural — e, portanto, como súbita ampliação das possibilidades até então definidas neste — é não somente possível, como lógica e metafisicamente necessário". Faz parte de um necessário alargamento da "faixa do impossível".[119]

A linguagem usual para tratar fenômenos miraculosos é, de saída, maculada por sua impropriedade lógica em relação a dois elementos centrais da discussão: "Deus" e "natureza". Fala-se, quase como se fosse uma obviedade, que milagres são fenômenos cuja origem é "sobrenatural".[120] Mas isso não diz muito. A própria natureza,

119 "O crime da Madre Agnes", DS, pp. 312-4.

120 É essa, por exemplo, a concepção de milagre segundo Santo Tomás de Aquino. Cf. *Suma contra os gentios*, 3.103, e *Suma teológica*, 1.110, art. 4.

se bem vista, é sobrenatural. Para percebê-lo, basta compreender que a causa última de tudo quanto existe, aquilo que com maior ou menor grau de consciência chamamos Deus, é necessariamente causa de tudo quanto existe no mundo natural; a natureza, mesmo de um ponto de vista naturalista, não é *causa sui*, está em algum grau submetida a uma causalidade que a ultrapassa e cuja compreensão — assim versa a superstição cientificista, vá lá — alcançamos pouco a pouco. No mínimo, aí, é preciso supor que existam graus diversos de causalidade e que um deles é maximamente determinante em relação aos demais, bem como é preciso supor que esse grau ontologicamente primeiro não se confunda por completo com aquilo de que é causa; do contrário, as causas mais imediatas da natureza estariam quase à mão, à superfície, e não haveria razão alguma para que, por trás dos fatos concretos irredutíveis que testemunhamos, num emaranhado de contingências, buscássemos um conhecimento formalmente distinto e marcado por necessidade, por redução do próprio ao próprio e do acidental ao acidental — redução que sempre praticamos ao fazer ciência. Portanto, a cadeia de causalidade "natural" não pode se limitar à "naturalidade" da natureza, mas deve apontar para a "sobrenaturalidade" desta. Falar que algo ocorreu de modo sobrenatural, como em geral se diz dos milagres (tanto para negá-los quanto para confirmá-los), é supor que algo pudesse acontecer de modo inteiramente distinto, é "implicar que outras coisas possam acontecer sem que Deus as queira, o que contradiz a própria definição de Deus como onipotente e causa primeira".[121]

Olavo nota a origem dessa e de tantas outras impropriedades de linguagem — que irão, é óbvio, se refletir em impropriedades de método — no hábito tornado corriqueiro de, ao se apontar um fato supostamente miraculoso, buscar logo inseri-lo num conjunto de fatos similares, a fim de que, por via de comparação entre eles, seja

121 WM.

possível aferir se sua causa é ou não miraculosa. João é diagnosticado com câncer terminal. Pouco tempo depois, sem explicação plausível, o câncer desaparece de todo, dando a impressão de que nunca tivesse se manifestado. O cientista então toma para consideração o caso de João colocando-o no grupo de outras estranhas curas de câncer — curas estas cujas causas naturais foram detectadas. Assim, por analogia ao modo como essas causas ocultas porém naturais foram descobertas, nosso cientista passa a buscar causas similares para a cura do câncer de João.

São dois os erros nesse processo, cuja cientificidade, do ponto de vista usual da ciência moderna, é manifesta, é até séria. Um dos erros, contudo, reside no próprio emprego do método científico — ou pelo menos em seu exclusivo emprego. A ciência surge de um esforço de matematização da natureza que irá varrer de vista qualquer aspecto do objeto de estudo que não possa ser mensurado, que seja arredio à quantificação. É ciência porque foi feita para estudar aquilo que possa obedecer às condições de cientificidade dessa ciência. É por isso que não existe uma ciência das emoções, mas existe uma bioquímica do cérebro; não existe uma ciência do significado universal dos gestos humanos ou de movimentos corporais mais ou menos automáticos (certos tipos de andar, por exemplo), mas existe uma neurociência da motricidade humana; não existe uma ciência da imagem poética, mas existe uma ciência linguística com alto grau de precisão estatística quanto à ocorrência de determinados *topoi* em dada literatura num dado período histórico. Como não existe nenhuma razão para imaginar que milagres são objetos de conhecimento capazes de obedecer às condições de cientificidade da pesquisa moderna, não há nenhuma razão obrigante para que, de saída, lhes enquadremos nessas condições. O que nos leva ao segundo erro. Se agrupamos a cura misteriosa do câncer de João a outras curas misteriosas mas já esclarecidas, reduzimos drastica-

mente o campo de possibilidades causais que nos dedicaremos a examinar; este será delimitado pelo já sabido sobre outros eventos que não possuem relação alguma com o evento sob análise. A possibilidade miraculosa — a possibilidade de uma causalidade com notas diversas da causalidade comum — é desde logo excluída. Não é de estranhar que muitas dessas investigações cessem por aí: a cura foi "natural", embora não saibamos exatamente como se deu; mas, como no caso de outras curas encontramos as causas, e como essas causas eram "naturais", a causa do fenômeno em questão só pode também ser "natural". O cômico, aí, é que justamente o procedimento científico se torna uma fé na sobrenaturalidade da ciência: tenho fé na existência da causa científica, e às vezes a encontro e assim confirmo minha fé; no caso de não a encontrar, deve ela no entanto do mesmo modo existir, porque todas as causas devem ser científicas, isto é, "naturais".

Por esse caminho, não se chega a lugar algum. É preciso, ao contrário, dar um passo atrás e olhar mais detidamente para o fenômeno que buscamos compreender. Precisamos tentar, diz Olavo, "delimitar o fenômeno miraculoso segundo suas próprias características e independentemente de suas causas, pois as causas já seriam uma explicação do fenômeno", um passo posterior na pesquisa; mas ora: "Como encontrar uma explicação para algo que sequer sabemos o que é"?[122] Sim: partir para a busca das causas de um fenômeno supostamente distinto do comum dos fenômenos de nada vale se não houvermos, primeiro, determinado se o fenômeno em questão tem ou não algo de muito particular e no que, se for o caso, consiste essa sua particularidade. "Em outras palavras, não precisamos investigar causas; ou o fenômeno possui *um elemento distintivo em si mesmo, independentemente de qualquer consideração de suas causas*, ou não há sequer razão

122 Ibid.

para investigar o fenômeno miraculoso, já que, nesse caso, não será distinto de nenhum outro fato não miraculoso".[123] A obrigação rigorosamente científica que se impõe é primeiro buscar o "quê" e só depois, se for o caso, o "porquê". Cabe portanto fazer uma "fenomenologia do fato miraculoso", pela qual "encontraríamos, de maneira puramente descritiva, seus elementos característicos, aquelas suas qualidades que nos permitem diferenciar essa de outras ordens de fatos".[124]

A primeira obrigação é *tomar os fatos milagrosos como totalidades irredutíveis a nenhum de seus aspectos*; tomá-los, portanto, como fatos concretos, como uma síntese inextrincável de necessidade e contingência. "Os milagres [...] não são fatos comuns provisoriamente inexplicados: são fatos de uma ordem específica, com uma estrutura interna reconhecível e irredutível, distintos não só dos fatos acessíveis a essa ou àquela ciência materialista, mas até mesmo a uma utópica articulação de todas as ciências materialistas existentes ou por existir".[125] Sob esse aspecto, Olavo considera paradigmáticas as aparições de Fátima, "uma sequência de eventos interconectados pertencentes a bem diversos tipos e níveis de realidade". O leitor mais cético, ou talvez não suficientemente informado, talvez não saiba que três crianças, em 1917, alegaram ter tido visões da Virgem Maria na freguesia de Fátima, em Portugal. A Virgem lhes aponta datas e locais nos quais reapareceria para elas, trazendo-lhes uma mensagem. Essa mensagem era composta de advertências; de afirmações sobre a natureza da vida humana e da realidade como um todo; de profecias; a profecia, por exemplo, de uma Segunda Guerra Mundial, a qual seria precedida de uma estranha luz no céu — uma tempestade geomagnética que de fato ocorreu entre 25 e 26 de janeiro de 1938, quando uma espécie de

123 Ibid.

124 WM, grifo meu.

125 "Meditação de Natal", DC (25.12.2008).

aurora se abriu sobre o céu da Europa, coisa que não era vista há pelo menos dois séculos — ou — para não citar muitos outros aspectos — a profecia de que num dia específico ocorreria "um milagre para que todos acreditem", coisa que se efetivou aos olhos de uma multidão estimada em algo de 30 mil a 70 mil pessoas. Meu leitor cético, agora talvez um pouco mais informado, passará sem dúvida do ceticismo à incredulidade completa diante de minha menção à "dança do sol", cuja visão, de acordo com grande parte dos testemunhos, sugeria que o sol estava se movimentando, alguns chegando a crer que ele se precipitava sobre a Terra. Apresso-me logo em dizer que se sinta à vontade para buscar as causas que quiser para o fenômeno, mas não para negar que ele tenha ocorrido, para afirmar que tudo não passou, sabe-se lá, de alucinação coletiva. A dança do sol é um fenômeno cuja discussão prossegue em aberto quanto à sua natureza e às suas causas, mas não quanto à sua ocorrência. Algo de fato aconteceu no céu sobre Fátima no dia 13 de outubro de 1917; há mais testemunhos em primeira mão disso — essa é uma construção frasal de grande predileção de Olavo de Carvalho — do que testemunhos em primeira mão da existência de Napoleão Bonaparte. Existem até modelos matemáticos que visam explicar o fenômeno como um tipo muito particular de reflexão da luz na camada atmosférica. Num deles, o físico Artur Wirowski toma para análise uma coleção de depoimentos acerca do que foi visto no céu de Fátima. Compara as descrições aí feitas com outras similares referentes a fatos observados em décadas mais recentes (um deles, aliás, tendo ocorrido no Paraná), dos quais pôde colher mais informações que, de outro modo, teria sido impossível alcançar sequer como possibilidade aplicável ao fenômeno de Fátima. Grande parte do interesse de seu modelo está em levar em conta relatos divergentes quanto a detalhes e mesmo quanto ao essencial. Ao reconstituir o posto de observação das testemunhas e mesmo a distância entre elas em Fátima, sem falar na maior ou menor

inclinação da faixa de terreno em que se encontravam, elabora um modelo explicativo das alterações dinâmicas das faixas de luminosidade e escuridão do céu, as quais explicariam, por exemplo, como as pessoas puderam olhar por tanto tempo (cerca de dez minutos) diretamente para o sol, enquanto outras, que nada viram de diferente, não conseguiriam fazê-lo sequer por uns tantos segundos sem risco de grave dano à visão.[126]

Em linha de raciocínio convergente, Stanley Jaki defende que a dança do sol foi, muito provavelmente, um fenômeno cujas qualidades intrínsecas nos permitiriam qualificá-lo como meteorológico, isto é, como concorde aos tipos de causalidade que imperam nesse domínio da ciência; o sol, em si, não teria se movido. No entanto, o fato de que aquele estranhíssimo fenômeno meteorológico tenha sido parte do fato miraculoso geral de Fátima seria, sim, miraculoso — em particular o fato de que se tratou de fenômeno profetizado, e profetizado com um nível de predição absolutamente impossível, tanto mais àquela época.[127] *A predição foi miraculosa, a inserção da dança do sol na processão de fenômenos em Fátima foi miraculosa.* Pode-se reduzir o fenômeno meteorológico em si às causalidades da meteorologia, mas ciência alguma é capaz de reduzir a algum quadro de causalidades fundamentais o conjunto de fenômenos articulados que compõem as aparições de Fátima. "Existe alguma ciência", pergunta Olavo,

126 Artur Wirowski, "Modelling of the Phenomenon Known as 'the Miracle of the Sun' as the Reflection of Light from Ice Crystals Oscillating Synchronously", *Journal of Modern Physics*, 2012, n. 3, pp. 282-9.

127 É quase certo que Olavo de Carvalho teve contato, ainda que indireto, com as ideias do padre Stanley Jaki sobre milagres. Cita, por exemplo, um trabalho dele em *O jardim das aflições*, "Determinism and reality". In: Mortimer Adler (Org.). *The Great Ideas Today 1990*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1990. Na edição de 2 de abril de 2007 do programa de webrádio True Outspeak, refere-se ao padre Jaki como autor de livros fundamentais a quem se aventure numa discussão sobre as relações entre ciência e religião. É, de resto, um autor conhecido tanto nos meios de discussão de história da ciência e de fundamentos da física do século XX quanto de teologia natural. Já na década de 1970 era reconhecido pela comunidade acadêmica ao ser convidado a ministrar as prestigiosas Gifford Lectures, que depois se tornariam o livro *The Road to Science and the Ways of God* (1978).

> capaz de investigar as relações entre um fenômeno astronômico como a dança do sol, as curas milagrosas [que foram relatadas e, em alguns casos, atestadas por médicos], as causas da Segunda Guerra Mundial, as causas da Revolução Russa [uma das revelações de Fátima se referia à Rússia], o fenômeno das luzes que apareceram no céu logo antes da guerra e a capacidade (ou incapacidade) de três crianças terem uma visão de Nossa Senhora? [...] É claro que não.

O que há de milagroso é o próprio fato da conjunção dos fenômenos, e não que sua causa seja "sobrenatural"; eles são em si mesmos milagrosos em razão de sua estrutura. Caso um só dos eventos que compunham o milagre de Fátima fosse suprimido, a ordem inteira dos eventos se alteraria, sua estrutura já não seria a mesma; provavelmente, não seria mais possível falar de milagre algum.

Cada milagre precisa ser, de imediato, uma exibição dessa sua forma de simultaneidades cuja causalidade é irredutível. Curiosamente, em vez de se tornarem fatos mais confusos em razão da impossibilidade de uma fórmula explicativa sintética, os milagres se tornam mais claros: "As conexões entre as diversas linhas de acidentalidade e causalidade são já clarificadas, postas a olho nu, no próprio fenômeno. *O fenômeno milagroso tem, de algum modo, uma transparência que o fenômeno comum não tem. É como se a estrutura da realidade se exibisse nele de modo simultâneo*".[128]

Aí está outro motivo pelo qual o estudo dos milagres requer uma abordagem específica. Toda ciência delimita uma estrutura de possibilidades própria ao seu objeto e explica as propriedades deste a partir daquela estrutura. Mas — aqui está a radical diferença — a ordem da possibilidade, conforme argumentei na seção anterior, *não pode jamais se esgotar*, quanto mais se esgotar num único objeto.

128 WM, grifo meu.

> Se não existe ciência do fato concreto e se o fato miraculoso só se distingue de todos os outros fatos precisamente por sua natureza como fato concreto, então o fato miraculoso se situa eternamente fora do domínio da ciência. Mais ainda, sendo o fato miraculoso inacessível a nós por via de uma explicação, traz-nos consigo mesmo e, em razão de sua só presença, imediatamente nos mostra aquelas conexões entre ordens de causas que não podemos geralmente perceber. De certa forma, ele possui uma inteligibilidade toda sua, que fatos não milagrosos não possuem.[129]

Muita atenção a isso. Todo fato concreto é marcado pela impossibilidade de síntese analítica de sua essência e dos acidentes que o existencializam. Isso também se pode dizer dos milagres. Mas, enquanto no caso da maioria absoluta dos fatos concretos a complexidade de seus arranjos entre necessidade e contingência é causa de perplexidade e às vezes até obstáculo ao claro entendimento (se quisermos obter um conhecimento maximamente claro desse fato), no caso dos milagres a coisa muda de figura: "O evento milagroso inexplicável possui uma força — eu não diria uma força explicativa, mas iluminadora — que nos permite ver conexões que antes não víamos. Nesse sentido, *o fato miraculoso possui a estrutura do que em outros domínios é chamado de símbolo*".[130]

Olavo recorda a definição de símbolo segundo Susanne Langer — uma "matriz de intelecções" — para afirmar que um milagre não existe para que seja compreendido em si mesmo, mas para que sirva de instrumento de ampliação de nossa compreensão das demais coisas. É certo que todo e qualquer fato pode ser observado de um ponto de vista simbólico; o ponto de vista, enfim, da extensão e dos modos como sua presença ilumina as demais presenças. Mas apenas *pode*. O milagre, de modo bastante distinto, *deve* ser visto simbolicamente; só assim sua estrutura se revela. Por esse motivo,

129 Ibid.

130 Ibid., grifo meu.

"o fato miraculoso não precisa ser explicado, pois o fato miraculoso é a fonte de toda explicação". Como seu próprio nome enuncia: *miraculum*, aquilo que é digno de ser visto, contemplado.[131]

Paradoxalmente, agora podemos compreender por que os milagres, embora requerendo uma abordagem científica peculiar, acabam por nos fornecer o modelo pelo qual nos aproximarmos da realidade como um todo: *milagres nos chamam a olhar para fatos concretos*. Nestes, encontramos a superabundância da possibilidade universal, a qual delimita e possibilita a existência determinada do ente, mas penetra seu mundo circundante sob a forma de uma miríade de acidentes. Se os acidentes são metafisicamente necessários para que qualquer fato se concretize, tanto mais o são no caso específico dos fatos miraculosos. Vivemos, em geral, ignorantes da concretude dos fatos; capturamos, num procedimento pode-se dizer que utilitarista, apenas suas essências e elas em geral nos bastam para nossa orientação no dia a dia. Por isso os milagres nos batem à cara com uma violência especial, suscitando nossa incredulidade: *eles exibem sua concretude, eles impõem o quadro completo de sua acidentalidade à nossa inteligência*; e, como falar em acidentalidade é falar em inversão espaçotemporal do infinito que hegelianamente se faz finito, esses fatos *manifestam o ilimitado como conhecimento apreensível sob a forma de presença*. As três notas distintivas de um milagre segundo Olavo — a irrupção da possibilidade universal no campo do delimitadamente possibilitado, sua estruturação como fato concreto pleno irredutível a qualquer aspecto seu, sua natureza simbólica e a consequente necessidade de que mais o compreendamos do que expliquemos (por mais que aspectos seus possam ser explicados um a um) — apontam todas na direção não de um outro mundo, de uma realidade "superior", de um inalcançável céu regido pela perfeita vontade de um deus

131 Entenda por contemplação o que foi definido no Capítulo III, 16.

altivo e distante, e sim para este mundo, para a sobrenaturalidade do natural, para o caráter de perdão sob a forma de processualidade temporal que lhe imprime um Deus compassivo na medida em que possibilita as possibilidades da Criação. Basta levar em conta que em todo fato concreto há uma concorrência múltipla de aspectos primários e secundários que jamais somos capazes de abarcar, e que nos milagres essa concretude é absoluta, no sentido de que todos os aspectos são simultaneamente necessários e se ordenam de acordo com uma forma simbólica *naturalmente impositiva*, para perceber que a realidade que se exibe com os milagres é a verdadeira medida de todas as coisas, as quais, privadas da luz que lhes trazem aqueles, recaem numa faixa em alguma medida infrassubstancial de existência, tornando-se mundo fantasmático.[132]

Os cientistas e filósofos que lançaram as bases do que se tornaria o determinismo mecanicista perceberam, uns mais, outros menos, que corriam o risco de construir um sucedâneo do mundo da graça no qual os milagres seriam apenas os milagres das equações diferenciais dadas na natureza, perenemente dadas e inalteráveis, e

132 Desenvolvo o conceito de *mundo fantasmático* no estudo inédito "Karl Marx fenomenólogo: pecado capital e mundo fantasmático". Uma de suas teses centrais — simplifico-a demais aqui — é que parte do fascínio permanente exercido pelo movimento comunista tem raiz no temor, várias vezes expresso por Marx (ainda que de maneira nebulosa), de que no mundo moderno a experiência humana da natureza se esvazie por completo de seu significado original em razão das novas mediações sociais entre o homem e o mundo. Essa profunda e desesperada impressão — que está na origem (1) do conceito de "alienação", (2) da visão da "máquina" como um novo golem cristianizado e (3) da esperança depositada na revolução como uma última e salvadora violência contra a natureza determinada pela maldição adâmica do trabalho — é uma versão secularizada do velho temor de que Deus abandone o mundo, cuja realidade, agora de todo privada de milagres, passa a se manifestar sob a forma de *mundo fantasmático* (interpretação diametralmente oposta àquilo que na tradição católica é chamado de "tempo da Igreja", o mundo entre a primeira e a segunda vindas do Cristo). O conceito tem a vantagem de sugerir uma ampla gama de repercussões emotivas da tradição revolucionária tal qual expressa em obras de arte. Algo desse aspecto da obra de Marx, é bem verdade, não escapou inteiramente a intérpretes mais recentes, que dele não tiraram, todavia, as conclusões a meu ver inevitáveis. Cf. William Clare Roberts, *Marx's Inferno: the Political Theory of* Capital. Princeton: PUP, 2017, esp. a seção "Marx's *Katabasis*" (do Capítulo 2). Roberts defende a ideia de que o primeiro volume de *O capital* seja tomado como um tratado à parte dos outros dois volumes; ele, por si só, seria uma teoria política comunicada sob a forma de uma reescrita da *Divina comédia*. Marx seria nosso Virgílio na descida ao "inferno social". É também útil recordar a afirmação bastante conhecida de Francis Wheen de que *O capital* seria um "romance gótico".

que portanto Deus já não seria mais do que uma "hipótese". Hoje chega a parecer cômico que, entre os séculos XVII e XVIII, um dos mais difundidos argumentos contra a mera possibilidade de que ocorram milagres tenha sido este: supor que ocorram milagres, que as "leis" da natureza sejam "burladas", é supor que essas leis não são suficientes para manter ordenado o mundo; é supor que a inteligência onipotente de Deus não foi capaz de criar um mundo fisicamente autossuficiente; como disse Voltaire: seria insultar Deus. O que é mais ou menos um modo de dizer que ao cristão é obrigatório repelir a blasfêmia dos milagres. Isso contrasta não apenas com o senso cristão da imperfeição e carência essenciais da realidade espaçotemporal, carência que, para o ser humano, se torna a mola que o move rumo ao futuro, rumo a uma plenificação ideal; contrasta também com a concepção aristotélica de que nada no mundo natural pode ser perfeito e eternamente imutável. Essa concepção da natureza como possuidora de "hábitos", e não regida por leis, veio a ser revalorizada pela física e biologia das últimas décadas, mas já se encontrava bem formulada por uns poucos filósofos do século XIX como Émile Boutroux e seu mestre Félix Ravaisson. A intuição está em parte de acordo com o modelo cosmológico hoje padrão (o do *big bang*, de Hawking e Penrose) segundo o qual o universo não veio à existência tal como hoje o conhecemos, desde seu primeiro instante informado por "leis imutáveis"; ao contrário, ele possui uma história, ele se desenvolve, ele constitui hábitos e depois os troca por outros — ainda que essas trocas sejam sutilíssimas, calculadas apenas em termos de probabilidades.[133]

133 Olavo se referia, no fim da década de 1990, às pesquisas do biólogo Rupert Sheldrake sobre "ressonância mórfica" (cf. AEB, pp. 20-2). Em resumo, certos âmbitos da natureza, os "campos mórficos", possuem uma espécie de "memória coletiva"; determinados padrões (formas de cristais, comportamentos animais etc.) são reproduzidos dentro desse campo de maneira algo imprevisível, sem que se note uma relação causal clara entre um ente e outro; depois de um tempo, pode ser que seu comportamento mude, por influência daquela mesma memória, e assim novos "hábitos" se iniciem. À época, as pesquisas de Sheldrake eram na melhor das hipóteses uma esquisitice interessante. Embora permaneçam disputadas, um conjunto imenso de fatos assombrosos veio à tona, tornando-as menos inconvenientes. Ora se descobre que determinas

Seja como for, o giro de 180 graus na percepção da relação entre Deus, mundo físico e milagres — que, de fatos exemplares e reveladores da ordem íntima do cosmos, passaram a ser indícios, se existentes, de uma espécie de falibilidade divina — teve de ser precedido de um momento de relativa confusão entre aqueles que, ainda devotos, adotavam de modo mais ou menos irrefletido os princípios da então recente ciência moderna. A confusão chegaria a tal ponto que os milagres passariam a ser vistos por Espinosa como fontes de confusão a ser evitadas. Ou seja: consinta-se que ocorram milagres; *o.k.*, mas não importa — nada nos dizem em si mesmos, nada dizem sobre o mundo e Deus, e ainda têm a inconveniência de não ser universalmente reconhecidos e de parecerem pouco inteligíveis à ciência, além de conceitualmente problemáticos do ponto de vista da doutrina espinosiana[134] (se não há distinção entre natureza e Deus, então os milagres são, de qualquer modo, naturais, porém num sentido bem diverso daquele defendido por Olavo). De acontecimentos extraordinários passam a acontecimentos indiscretos, inconvenientes e irrelevantes. Quão distante estamos, aí, da observação dos milagres como fatos concretos paradigmáticos, portanto focos de compreensão de todos os demais fatos, na medida em que, simbolicamente irredutíveis, devem ser contemplados e não explicados.

Embora, como é o caso de toda matéria de fato, eu não possa esperar

leis científicas não vigem em algumas partes do universo, ora que comportamentos anômalos ocorrem a determinadas constantes ao longo do tempo. Cerca de vinte anos atrás — dou um exemplo repetidamente comprovado, entre muitos — se obteve o primeiro indício de que a constante de estrutura fina (a magnitude da força eletromagnética independente de espaçotempo) não só sofreu alteração ao longo da história do universo, como mesmo num dado momento encontrou variações em diferentes pontos seus. Como fiz menção a "hábitos" da natureza contrapostos a "leis", vale notar que Olavo parece ter se impressionado muito com a leitura de *Do hábito*, de Ravaisson: "A mais perfeita obra-prima de análise filosófica dos últimos três séculos é provavelmente *De l'habitude*, de Félix Ravaisson: trinta páginas que vão subindo da biologia à psicologia, da psicologia à teoria do conhecimento e à metafísica sem um salto, sem uma falha, sem uma vacilação" ("Poesia e filosofia", DS, p. 102).

134 Stanley Jaki, *Miracles and Physics*. Front Royal (Virginia, EUA): Christendom Press, 1999, p. 31.

com estas poucas páginas convencer o leitor de algo mais do que a necessidade ontológica de que ocorra um constante possibilitar de novas possibilidades do real, fenômeno cujo exemplo mais fulguroso é dado pelos fatos miraculosos; e que estes, na condição de fatos concretos paradigmáticos, necessitam de uma abordagem específica — para além do método científico estabelecido — que os trate simbolicamente e não como dados a ser necessariamente explicados quanto à sua causalidade, já que esta responderá apenas por aspectos seus, posso me permitir pelo menos apontar que a perspectiva de Olavo de Carvalho evita uma série de mal-entendidos corriqueiros. A alguns deles já me referi; a confusão no tratamento de "natural" e "sobrenatural", por exemplo. Outra vantagem oferecida por sua perspectiva é que não se propõe dar qualquer palavra final acerca do assunto; menos que uma teoria, é um verdadeiro programa de trabalho: da descrição fenomenológica dos fatos milagrosos à compreensão de como, concretamente, irradiam significado a tudo o mais que podemos conhecer. É um exercício de que mesmo o descrente dos milagres muito se beneficiaria, se por um momento praticasse o sempre recomendável exercício de *suspension of disbelief*.

Mais ainda, esse programa evita conhecidas armadilhas. Não incorre na tentação de derivar a existência de Deus a partir dos fenômenos milagrosos; não — por favor me entendam — que isso seja em si mesmo ilegítimo; mas só é legítimo de um modo muito geral e bastante abstrato, não fazendo justiça à especificidade de cada milagre; ao passo que, ora, cada milagre deve ser considerado mediante a contemplação de sua matriz de significados extremamente particular. Tampouco incorre no contrário; não busca derivar a possibilidade de que ocorram milagres a partir de determinado conceito de Deus, cuja prova é de algum modo buscada. Bem ao contrário, o caminho que segue, o caminho que ascende da tripla intuição tornada objeto de meditação, a qual, expandida de analogia em analogia, leva a uma consideração de tudo que a realidade nos

diz em razão de sua simples presença, presença que, sob a forma de fatos concretos, de fatos circunstancializados desde a infinitude da possibilidade universal, só pode ser analisada cientificamente mediante operações cada vez mais radicais de depuração abstrativa, que afinal lançarão para bem longe o círculo de latência original do qual se partiu, esse caminho é todo próprio e sem paralelo em qualquer abordagem dos fenômenos miraculosos. Caminho que de quebra evita algumas hermenêuticas pseudocientíficas que, vez ou outra, os apologistas cristãos utilizam. Para um número não desprezível destes, a física quântica se tornou pau para toda obra; e algo que não compreendem de modo algum, o princípio da indeterminação, é transformado indevidamente em desculpa irresponsável para afirmar a possibilidade de que *qualquer* coisa aconteça — até mesmo um milagre... Não lhes ocorre que mesmo ao Deus a que atribuem onipotência não é facultado fazer *qualquer* coisa? Que Deus não pode, por simples impossibilidade lógica e ontológica, ser ao mesmo tempo Deus e não Deus? Que ele não pode revogar a existência do infinito, já que assim revogaria a existência de um de seus principais atributos, sem o qual ele próprio não seria Deus? Deus não pode, portanto, fazer qualquer coisa, e menos ainda pode o pobre princípio da indeterminação de Heisenberg.

Mas é compreensível a pressa daqueles que, diante do desabar dos fundamentos da física mecanicista cujas leis tornavam dispensável o bom mas ocioso Deus e seus milagres, vissem romper-se uma brecha por meio da qual fazer passar a esperança dos milagres. Mesmo grandes físicos tirarão conclusões desastrosas baseados no princípio da indeterminação. Jaki chega a sugerir que um nome melhor seria "princípio da imprecisão". Afinal, "o que Heisenberg descobriu foi simplesmente que medições de interações físicas que envolvam variáveis conjugadas, como momento e posição, tempo e energia, sempre irão conter uma margem de imprecisão, a qual

pode ser sensível no nível atômico".[135] Não existe nada de científico na operação lógica pela qual, do fato de que algo não pode ser calculado com máxima precisão, se infira que esse algo não esteja submetido a alguma causalidade; é confundir "determinação" com "possibilidade máxima de cálculo", e em seguida confundir "causalidade" com "verificação de determinação". Em parte, isso é misturar os estratos "físico" e "corpóreo" da realidade. Segundo Wolfgang Smith, o corpóreo diz respeito à realidade circundante, evidente, a que temos acesso pelas operações comuns das faculdades de nossa inteligência; a realidade como intuitivamente acessível por simples apreensão, a realidade "empírica", portanto. Outro estrato, contudo, pode ser alcançado, e de certo modo "construído", na medida em que lançamos mão de instrumentos de medição e de sistemas abstratos de representação que nos levem a ver esse estrato mais primário (não só invisível como até mesmo matematicamente quase intratável) da realidade, o qual se torna então coisa "especificada". É a esse estrato que ele denomina "físico". Sua interpretação, bastante elaborada — Smith é físico de carreira — e digna de mais espaço do que lhe cabe aqui, apresenta a indeterminação como um fenômeno de "reificação" de um estrato da realidade quando apreendido desde outro — como quando, por meio de instrumentos corpóreos, queremos alcançar o físico e representá-lo num sistema. Nessa operação, o que se perde não é tanto o determinismo (a causalidade) quanto o reducionismo, essa "suposição clássica de que o mundo corpóreo não é 'nada além' do físico", tipo de enunciado tornado sem sentido depois da "distinção, pelo formalismo quântico, entre o sistema físico e seus observáveis". Há em toda observação um plano físico e um plano corpóreo, e "há uma transição desde o físico para o corpóreo provocando o colapso do vetor de estado [ou seja, uma alteração no que seria o curso de desenvolvimento normal do sistema físico sob análise]. *O colapso exprime não um*

135 Ibid., p. 45.

indeterminismo no nível físico, mas uma descontinuidade entre os domínios físico e corpóreo". Dito de outro modo: "O mundo microscópico é [...] determinístico de fato, muito embora os sistemas físicos sejam indeterminados".[136]

Seria frutífero investigar em que medida a faixa das possibilidades matemáticas anunciadas, mas ainda não corporificadas, essa faixa quântica por excelência segundo Smith — a faixa da *materia signata quantitate* —, corresponde ou não a uma faixa intermediária de manifestação da possibilidade universal, tal qual situada por Olavo no que chama de mundo dos princípios (fonte última da estrutura simbólica dos milagres). Seja como for, o fato é que toda vez que tratamos milagres como fenômenos submetidos à causalidade mecânica tradicional, newtoniana, realizamos um gesto análogo ao da reificação do plano físico no corpóreo. Milagres não suportam que os enquadremos à força num conjunto de equações — o que estas irão reter deles já será outra coisa, na qual não reside o cerne dos milagres.

Ou os *compreendemos* — ou tentamos explicá-los, deixando-os escapar por entre os dedos.

136 Wolfgang Smith, *O enigma quântico*. Trad. de Raphael de Paola. Campinas: Vide Editorial, 2011, p. 124, 122, grifo meu.

V
O mundo histórico

24. A Revelação é histórica

Uma crença comum aproxima o conjunto do pensamento greco-romano e medieval ao pensamento pós-estruturalista. Falo da crença de que tudo é símbolo, e falo sem a crença de que se trate de uma mesma compreensão do que seja símbolo. Um aristocrata culto do mundo helênico e um pároco da Borgonha medieval não se negariam a indagar pelo sentido, pelo significado último, de um acontecimento que tivesse as características miraculosas. Um pós-estruturalista talvez desdenhasse da própria tentativa intelectual de demonstrar a verossimilhança científica desses fatos; mas, supondo que os desse por possíveis, logo se perguntaria pelos modos como são socialmente conhecidos e comunicados, e se aí não residiria algum processo oculto, mas decisivo, responsável por dar aos acontecimentos em questão a aura de miraculosos. De um caso ao outro, passamos da investigação de um significado, que é símbolo, à investigação da construção social de um significado depois difundido via signos. Entre essas duas posições radicalmente opostas quanto ao sentido simbólico de determinada ordem de

fatos, movimentam-se, confusas mas de algum modo discerníveis, duas das disputas intelectuais que dariam feição bem própria à intelectualidade ocidental. Falo do problema da convencionalidade da cultura; falo também do problema da relação entre significado e história. (E não é curioso que o problema dos milagres reproduza, em alguma medida, o problema da inadequação dos métodos das chamadas "ciências naturais" quando aplicados aos objetos das "ciências do espírito"?).

O possibilitar de novas possibilidades, o perdão metafísico total que se doa a si mesmo e a nós, viria a estar culturalmente no centro do que chamamos de civilização cristã. É uma banalidade lembrar que a vida de Cristo e sua difusão por meio dos Evangelhos foram as vigas mestras de nossa história — o que não quer dizer que seja lá uma história pia, santa, decorosa. É a história, apenas. Mas — e isso já não é coisa tão banal — como ela se funda numa sequência de fatos em torno da vida do Cristo, a própria noção de fato, e em especial de fato milagroso, torna-se central para a nossa atividade intelectual. "Se há no mundo uma coisa óbvia", diz Olavo de Carvalho,

> é que o cristianismo não é na origem uma doutrina, mas uma narrativa de fatos miraculosos. O próprio Jesus deixa isso muito claro em Mateus 11, 1-6, quando lhe perguntam quem Ele é: "*Contem o que ouviram e viram: os cegos enxergam e os paralíticos andam, os leprosos ficam limpos, os surdos ouvem e os mortos se levantam*". Se essa é a autodefinição de Jesus, esta é a definição do cristianismo: não um discurso doutrinal, mas uma sucessão de milagres.[1]

Isso nos isola completamente do mundo greco-romano: lá não havia "fatos" originários, fundantes da orientação final da cultura, e sim mitos; e mitos, ao contrário do que em geral se pensa, não eram exatamente objeto de "crença", não eram endossados como fatos

1 "Meditação de Natal", DC (25.12.2008), grifo do autor.

no sentido preciso de acontecimentos verídicos, datados, mas como histórias arquetípicas que, mesmo quando datadas num passado remotíssimo, o eram justamente para que ficassem situadas como que fora da história, sendo ciclicamente renovadas, reencenadas. Isola-nos também do mundo islâmico: os fatos que o fundam são a orientação de Alá, ditada pelo arcanjo Gabriel ao Profeta ao longo de 28 anos, acerca da natureza da realidade e de como deve o indivíduo se posicionar diante dela, ensinamento no qual o aspecto doutrinal é imediato, quase transparente quando se opõe o texto revelado à situação específica a que se referia. Nada disso, obviamente, se assemelha com o nascimento do cristianismo.

> Sempre achei curioso — para dizer o mínimo — que tantas pessoas criassem opiniões sobre o cristianismo sem jamais ter a curiosidade de averiguar o elemento essencial dessa religião: os milagres. Em outras religiões os acontecimentos miraculosos podem ser apenas acréscimos posteriores aos quais se dá um valor de comprovação, mas o cristianismo começa com um milagre, o nascimento virginal de Cristo, culmina em outro milagre, a ressurreição, e prossegue de milagre em milagre até hoje. Quando se fala de "revelação cristã", o que se entende corretamente por isso não é o texto do Evangelho, mas os fatos que ele relata: vida, paixão, morte e ressurreição de Nosso Senhor Jesus Cristo, isto é, uma sequência de milagres. Sto. Tomás ensina que nós falamos por meio de palavras, mas Deus fala por meio de palavras e de fatos. Os fatos do Evangelho revelaram ao mundo aquilo que o texto, depois, simplesmente registrou. Você pode não acreditar em nenhum desses fatos, mas não pode negar que eles, e não sua narrativa posterior, muito menos as conclusões que os teólogos, os papas e os concílios foram extraindo deles ao longo dos séculos, constituem a essência da revelação cristã. Logo, não há meio de entender nada do cristianismo sem prestar atenção aos milagres, dos quais depende todo o sentido da doutrina.[2]

2 Mensagem publicada em rede social. Infelizmente não pude localizar sua data e plataforma; cito este trecho a partir do texto recolhido em http://olavodecarvalhofb.wordpress.com (entrada de 12 dez. 2015; acredito, no entanto, que tenha sido originalmente postada no Facebook numa data bem anterior). Em outra oportunidade, escreveria: "As provas teológicas, na verdade, têm um papel reduzidíssimo e secundário na vida religiosa da maioria dos crentes, que, sem negá-las, veem nelas pouco mais do que curiosidades eruditas. Deus não está na alma dos crentes como uma teoria a ser provada, mas como uma presença que se manifesta por dois modos: (a) como objeto de fé; (b) como autor de milagres. A fé não consiste em crer numa doutrina, mas

Era forçoso que se buscasse um meio de tratar adequadamente os fatos da fé. Tanto mais porque, para a Igreja medieval, era muito viva a ideia de que a revelação, embora tenha tido seu cume na morte e ressurreição de Cristo (e, nesse sentido, tenha se consumado), prossegue ainda, com maior ou menor presença do Espírito, na vida dos santos e numa miríade de milagres que atestam a ação da Providência na história. Na verdade, a revelação de algum modo prossegue até na pena dos autores sacros. É por isso que Hugo de São Vitor, escrevendo no século XII, quando esclarece quais são as escrituras divinas, de que tratam, como se ordenam, quem são seus autores, seus tradutores, onde se conservam seus códices, sente necessidade de também dizer algo sobre a história dos concílios da Igreja. Além disso, chega a fazer uma longa lista dos autores autenticamente cristãos: Orígenes, Agostinho, Ambrósio, Jerônimo, Gregório Nazianzo e assim por diante.[3] O simples arrolamento desses nomes como fiáveis pressupunha um imenso trabalho de erudição. A revelação levava o erudito a pôr mãos à obra.

Não é um simples acidente histórico que todas as ferramentas da hermenêutica, da historiografia ou da crítica de textos — num único amálgama, toda a filologia em seu caráter renascentista — tenham ganhado sua maior difusão no contexto de disputas teológicas. Como o homem se relaciona com a verdade; se a verdade é ou não condicionada historicamente; se seu acesso é obstruído ou favorecido pela associação de grupos humanos ou pela solidão do fiel solitário; se o conjunto do que é verdadeiro coincide ou não com o conjunto do empiricamente verificável; se as tradições, símbolos e linguagem em uso são um veículo bastante do conhecimento que anteriormente se alcançou ou se são heresia desviante; tudo isso

confiar numa presença existente e agente, a presença das Três Pessoas da Santíssima Trindade. As provas podem reforçar essa confiança, mas uma confiabilidade que dependa de provas não é confiabilidade de maneira alguma" (VD, p. 143).

3 Hugo de São Vítor, *Didascálicon da arte de ler*. Intr. e trad. de Antonio Marchionni. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, pp. 191-7.

são questões nascidas num contexto religioso e, em especial, num contexto de contenda religiosa entre católicos e protestantes, entre católicos e jansenistas, entre luteranos e calvinistas.

As chamadas ciências humanas são um alargamento e abstração das questões mais típicas referentes à natureza e história da revelação; não é um mero acaso que tenha sido justamente no Ocidente que as ciências sociais e humanas receberam seu maior e mais sistemático desenvolvimento, e justamente a partir daquele período de intensa disputa religiosa que marca o início da modernidade:

> Aconteceu que, na ausência de um saber histórico legítimo, as armas forjadas nas oficinas dos eruditos passassem a ser usadas a título de "argumentos históricos" nas polêmicas religiosas e políticas do tempo. Auxiliados pela argumentação erudita, protestantes e católicos acusam-se mutuamente de haver falsificado a história da Igreja, de haver interpretado erroneamente os textos bíblicos;

uma vez que ambas as Igrejas "percebem o valor estratégico das novas armas, convocam legiões de eruditos, formam exércitos de críticos históricos, divulgam e alardeiam os resultados de suas pesquisas",[4] cresce a massa de instrumentos de exegese erudita *pari passu* com a massa de questões teológicas e históricas de que depois os intelectuais dos séculos XVIII e XIX se utilizariam para fins bem outros. Filólogos protestantes desempenharam papel decisivo ao encararem a Bíblia mais ou menos como encarariam qualquer outro documento que um antiquário lhes dissesse ter sido escrito por cronista fulano na Atenas do século II a.C. Com isso, lado a lado com a erudição em torno de questões bíblicas, teólogos com treinamento filológico — homens bem mais especulativos que os típicos humanistas italianos — expandiram significativamente o

4 JA, pp. 216-7.

leque de assuntos que se supunha ser o dever de um sábio dominar.[5]

Esse é um aspecto material do desenvolvimento das ciências humanas estimulado pela necessidade de aferir a veracidade de determinados fatos — da vida de Cristo, dos apóstolos e dos posteriores doutores e santos — que constituíam a fundação da vida comum. Por outro lado, há o puro e simples fato da historicidade. É coisa que merece atenção. Afinal, sem Deus tampouco haveria história; o "presente sob Deus" vivido pelos judeus do antigo Israel era o que, segundo a já clássica formulação de Eric Voegelin, lhes dava um senso de unidade, ligando a experiência dos mais remotos antepassados às esperanças depositadas nos filhos; é tudo parte de um mesmo desenvolvimento, de um mesmo caminhar ora reto ora tortuoso, em cumprimento ou descumprimento da palavra de Deus. Era só por referência à palavra divina, tal qual propagada pelos profetas, que se estabelecia uma memória social da promessa; a partir dessa promessa amadureceria uma sensibilidade histórica.[6]

Alguns problemas dessa mundanização (não necessariamente vulgarização) dos problemas teológicos permanecem objeto de disputa. Aliás, mesmo no âmbito eclesiástico, nas discussões internas da Igreja Católica até pelo menos meados do século XX, os termos do debate eram bastante explícitos. Num período de grande apreço pelo pensamento neotomista, que se difundia por meio do estudo, nos seminários, de exposições sistemáticas dos conteúdos da fé num arremedo da estrutura das sumas, só poderia ter causado espanto, até constrangimento, a atitude do jovem padre Ratzinger ao dedicar sua tese de doutoramento a São Boaventura e sua concepção da Revelação como um processo que não se dá de uma única vez, pronto e acabado, mas que prossegue desde antes e até depois de

5 James Turner, *Philology: the Forgotten Origins of Modern Humanities*. PUP: Princeton, 2014, pp. 44-50.

6 Eric Voegelin, *Israel and the Revelation*. Columbia/Londres: University of Missouri Press, 2001, pp. 167-175. The collected works of Eric Voegelin; v. 14.

Cristo — do início à consumação dos tempos, na verdade. Durante a defesa da tese, o futuro papa se manteve calado enquanto seu orientador discutia acesamente com outro membro da banca, defensor da abordagem lógica, sistemática e "escolástica" dos artigos da fé.[7] No fundo, aí, e de um ponto de vista sociológico, tratava-se de investigar a eficiência discursiva de certa doutrina em determinado meio social, e adicionalmente investigar o modo mesmo como se alcançava o conhecimento dessa doutrina (se analiticamente, se histórica e pessoalmente). É, para uma visão mais mundanizada, assunto de sociologia do conhecimento e de epistemologia.

Muitos outros problemas de ordem sacra sofreram essa mundanização. Um deles foi o do "discernimento dos espíritos", que pode ser compreendido como a indagação por quem ou o quê é o motor, o verdadeiro ser agente que produziu um determinado ato ou estado de espírito — terá sido uma influência divina, demoníaca ou apenas a força humana? Como se um historiador se perguntasse: quem, afinal, é capaz de agir na história, capaz de mover os indivíduos à ação? O que por outro lado dá por implícita a possibilidade de circunscrever uma esfera meramente humana de ação, a qual se distingue tanto de possíveis causas "não naturais" como também das "naturais"; pressupõe, numa palavra, o campo das chamadas ciências do homem, tomado em separado do campo do natural (o das ciências exatas ou naturais) e do campo sobrenatural (ou simplesmente o campo do "supersticioso", caso o leitor cético do capítulo anterior ainda me leia).

Estou falando dos problemas mais delicados no trato com a realidade humana. São eles: 1) quem tem poder, e quem é que faz a história?; 2) de que modo esse poder é exercido?; 3) o que, na história, é premeditado e o que é não premeditado?; e 4) como, na

7 O episódio e todo o contexto de que ele é significativo são descritos por Tracey Rowland em *A fé de Ratzinger: a teologia do Papa Bento XVI*. Trad. de Caros P. Alonso. Campinas, SP: Ecclesiae, 2013, pp. 26-9.

condição de observadores, devemos tratar a ação humana? Grande parte do restante deste capítulo consiste em expor e desenvolver a resposta que Olavo deu a essas perguntas.

25. Problemas de método nas ciências humanas

"Há muitos métodos em uso nas ciências humanas, mas todos eles dependem de um único e giram em torno dele. É o método dialético de Aristóteles". [8]

Por "método dialético de Aristóteles", não de Platão nem de Hegel nem de Marx, Olavo não se refere a algo que Aristóteles tenha se dado ao trabalho de sistematizar, mas que nem por isso deixa de constituir a orientação fundamental em todos os seus trabalhos: a investigação dialética como procedimento modelar no trato das coisas humanas. Da mesma maneira que nenhuma ciência pode dispensar as regras universais da lógica e as premissas essenciais da área de conhecimento em jogo (o conceito de "matéria" em física ou o de "evolução" em biologia, por exemplo), também nas ciências humanas, sem que isso represente nenhuma submissão destas aos demais campos de saber, é preciso circunscrever as hipóteses dispersas relativas a uma determinada questão. Nas ciências da natureza, de um certo número de premissas reconhecidas como certas se passa a derivar teses, obedecendo ao conjunto de regras da lógica ou a um subconjunto seu (a que se podem adicionar axiomas particulares). Nas ciências humanas, o processo nessa fase preliminar é análogo, mas um pouco diverso. É preciso de saída recensear as opiniões em

8 PMCH, p. 1.

geral admitidas, diz Aristóteles; checar o que já se disse, o que já se refletiu acerca do dado em análise, distinguindo se são "opiniões de toda a gente", se da maioria, se dos "sábios" ou apenas opiniões que não se opõem à "opinião geral".[9] O que já é em si um trabalho em parte historiográfico e em parte de estudo de linguagem — não à toa, dois elementos que, conforme expus no Capítulo III, 17, (a), Olavo considera indispensáveis à absorção e ao exercício da técnica filosófica. Porém é, mais propriamente, um trabalho de natureza dialética; de confrontação e comparação, de teste de sínteses e crises; de averiguação do que é convergente e do que é divergente. É só depois desse levantamento, dessa hierarquização, dessa catalogação dos fatos e opiniões socialmente difundidos, que se pode começar a deduzir elementos ulteriores, a fim de organizar um discurso de caráter lógico-analítico, científico.

As maiores divergências entre ciências da natureza e ciências humanas não ocorrem aí. Ocorrem quando se trata da maneira como apreender os dados que serão dialeticamente ordenados. Idealmente, nas ciências da natureza eles podem ser colhidos de maneira individual, atomística, sem que intervenha algum esquema explicativo geral. Já no caso de estudo do mundo humano esse esquema estará sempre presente, seja de modo manifesto ou latente. Tudo está inserido num "sistema de significações". Todo fato humano, precisamente porque é humano, remete a todo o conjunto da cultura do qual é componente — de maneira que os dados desse conjunto diferem quanto ao seu *modo de apreensão* quando comparados com os dados da natureza. Além disso, dá-se uma sensível diferença quanto à *posição do observador*: os dados das ciências da natureza são "externos", estão, por assim dizer, "diante" do observador, ao passo que no caso das ciências humanas eles jamais são completamente externos, uma vez que

9 *Tópicos*, 105a.

padrões de expressão especialmente avessos ao escrutínio analítico, como é o caso da *verbalização histérica*. Esta "consiste em o sujeito acreditar em algo, não porque o viu ou dele teve ciência, mas porque conseguiu dizê-lo e porque a mera forma gramatical da frase acabada tem para ele um valor de prova. O pensamento se reduz, dessa maneira, à autopersuasão barata, em que a ênfase emocional postiça faz as vezes da convicção profunda e séria".[15] Têm papel preponderante aí as fórmulas padronizadas cujo eixo de referência está dado no interior da doutrina que move o agente, e dada somente aí e mais em parte alguma; como resultado, todo e qualquer novo elemento advindo da realidade circundante será de imediato visto nos termos daquelas fórmulas com total indiferença por quaisquer atributos que não possam ser contemplados por meio delas; a "experiência direta da realidade [desse agente] é substituída por uma padronização compulsiva que enxerga sempre as coisas pelos mesmos ângulos e não consegue nem imaginar que possam ser vistas de outro modo: a mera tentação de fazê-lo, mesmo por instantes, é reprimida automaticamente ou repelida com horror".[16] É por isso que com muita frequência o pensamento ideológico assume para o cientista político dificuldades similares àquelas que a histeria assume para um psiquiatra: contornar a verbalização histérica, perfurá-la, exige que primeiro se compreenda sua lógica interna e que ela seja negada num ato brusco e decisivo de abertura em direção ao mundo, para que os significados mentais voltem a corresponder a algum significante extramental, para que os símbolos autoexplicativos do agente possam ser confrontados com a realidade a que supostamente se endereçam.[17] É um ato de desencanto a que o agente se negará como quem se apega à única coisa necessária à sua

15 "O filho do Imbecil Coletivo", DC (23.9.2014).

16 "Lógica da histeria", DC (16.11.2013).

17 Cf. ao fim desta seção o papel das "palavras-gatilho" e seu respectivo grau de autoconsciência na difusão de discurso político.

existência e à qual o cientista político deve se habituar como coisa trivial, praticando-a em sua própria vida com não menos violência do que nos discursos alheios que analisa; o cientista político deve estar sempre aberto à possibilidade de que sua visão de mundo se dissolva momentaneamente, a fim de que em seguida se reestruture com forma mais sólida — justamente porque mais maleável — e mais apta a fazer jus às indeterminações e irregularidades do real.

A objeção possível, tornada lugar-comum depois da difusão de uma vaga visão de mundo oriunda das grandes filosofias da suspeita — para adaptar a conhecida expressão de Ricoeur —, é a de que não existe observação "desinteressada", de que todo observador é também orientado pela materialização de determinados fins, nem sempre confessos; e que não existe ação e discurso justificador que sejam de todo carentes de observação científica. Isso não passa, na verdade, de uma confusão bastante primária. O fato de que o discurso do agente possa conter dados científicos de observação e de que o discurso do observador tenha alto potencial de gerar consequências no mundo da ação histórica em nada depõe contra a distinção entre um e outro. A distinção é não só possível, por mais emaranhados que os discursos possam às vezes se mostrar — é o caso da teoria política de Antonio Gramsci[18] —, como é condição de possibilidade das ciências humanas e aponta para a necessidade de que o horizonte de consciência do observador abranja o do agente que é objeto de seu estudo. Sem essa abrangência, não existe ciência humana; e sem aquela distinção a abrangência é impossível. O caso se torna ainda mais sensível quando os símbolos autoexplicativos a ser estudados pelo observador se situam muito distantes dele; é o caso de um historiador que se propusesse, hoje, estudar a vida de Maomé ou a de Robespierre. Em todos os casos, mas principalmente nesses, o horizonte de consciência do observador deve incorporar elementos

18 Cf. Capítulo VI, 31.

do contexto histórico e social do agente e ser capaz de remetê-los a um âmbito universal de experiência, pois a ação do agente só tem seu real valor esclarecido quando visto contra o pano de fundo de sua cultura e de todas as demais culturas, presentes e passadas.[19] Uma ação humana tem por régua de seu sentido o conjunto das possibilidades de experiência, cuja consideração é privilégio do observador, por mais que ocasionalmente possa assumir a condição de agente; isto é: uma ação só é compreensível à luz de uma antropologia filosófica.[20] "A transição entre as situações particulares e a estrutura geral inteligível é feita pelo observador científico".[21]

Uma observação nessa escala vai contra todo preconceito historicista, contra qualquer tentativa de localizar um determinado momento histórico — muito naturalmente, aquele no qual vive o observador — e erigi-lo em padrão de aferição do sentido dos símbolos autoexplicativos produzidos no passado pelos agentes. Fala-se muito, critica-se muito, o etnocentrismo; mas pouco se fala dessa superstição igualmente grave, o *cronocentrismo*. Instauramos uma ditadura dos vivos sobre os mortos; consideramos o presente, a "modernidade" ou a "pós-modernidade", como ápice da realização humana (afirmação — ou só tácita assunção — em geral baseada na asserção de suposta maior liberdade dos indivíduos hoje em dia), e a partir dela passamos a julgar não só os vivos, mas também os mortos; o "progresso", a grande marcha da humanidade em direção ao conhecimento total de tudo quanto existe, é premissa mais ou menos inexpressa dessa visão.[22] Mas é uma premissa que pede justificação; e se é fato que ser tardio historicamente possa ser circunstância que propicie ao indivíduo um posto de observação com visão mais ampla do que aquele de seus antepassados, é, por

19 Recorde a "Orientação para o estudo de biografias" reproduzida no Capítulo I, 4.

20 Cf. esboço de antropologia filosófica no Capítulo VI, 30.

21 PMCH, p. 5.

22 FPB, pp. 100-5.

outro lado, um fato entre tantos outros, como o de que justamente esse distanciamento histórico cria dificuldades de interpretação quase insanáveis. A linguagem do agente já está muito distante da linguagem do observador; aquela primeira poderia, por exemplo, se basear num simbolismo natural — como um faraó ao justificar seu governo, como um cacique ao justificar sua ascendência sobre os demais membros da tribo, como um feiticeiro que submete sua comunidade a um rito de iniciação — cujos princípios em geral o observador moderno ignora completamente. Olavo sempre lembra aos seus alunos a afirmação de Jean Fourastié de que, ao lado da história do saber, seria preciso escrever a história do esquecimento. Quando a história da ciência é escrita como a história das novas conquistas científicas, e em especial das conquistas modernas, é óbvio que parecerá uma história dos progressos da ciência, e portanto a história em si mesma será apreendida sob a forma de história do progresso; mas se trata de uma história mutilada que só poderá parecer isso para o que foi talhada. O movimento histórico real, ao contrário, é constituído de muitos saberes que não são "superados", mas simplesmente esquecidos. Logo, o esquecimento é um dado histórico e um elemento constitutivo da circunstância do observador científico em qualquer momento da história, do qual ele deve estar especialmente consciente.

Consequência metodológica da negação do cronocentrismo, a *retroprojeção histórica* "consiste em fazer do presente o objeto de julgamento dos homens do passado, em enfocar portanto o passado não enquanto objeto, mas enquanto agente consciente que nos vê e nos compreende pelo menos tanto quanto nós mesmos o vemos e compreendemos". Isso pode ser operado através de três procedimentos. Primeiro, por meio do "prolongamento lógico das consequências" do pensamento dos agentes do passado, pelo menos no que possa ser aplicado ao caso específico em análise. Segundo, por meio da

"sondagem das expectativas de futuro implícitas nos atos e palavras dos homens do passado". Terceiro, por meio da "investigação das potências de autoconsciência que podemos desenvolver, *agora*, a partir das ideias e dos valores dos tempos passados".[23]

É claro que o observador científico capaz desses atos deve ser um indivíduo invulgar. Ele é observador dos símbolos autoexplicativos do agente — dos agentes de quaisquer épocas, como vimos —, mas é também observador de si mesmo. Ele é testemunha da história e de si próprio; é testemunha das premissas de sua investigação, do modo como a planejou, do quanto seguiu o planejamento ao realizá-la, do quanto a obediência ao planejamento ou o desvio dele foram frutíferos. Mais uma vez, a observação dos atos sem testemunha reaparece, nesse outro nível e âmbito de atuação da consciência individual, como condição de qualquer objetividade. *Na auto-observação do sujeito concreto reside* o cogito *das ciências humanas*; na verdade, de todas as ciências. Olavo faz remontar a Giambattista Vico esta compreensão: o filósofo de Nápoles "assegurava que cada ser só pode conhecer perfeitamente bem aquilo que ele próprio faz. Como a natureza não foi feita pelo homem, e sim por Deus, só Deus tem um conhecimento certo e perfeito da natureza. O homem, por seu lado, conhece muito bem seus atos e pensamentos, que são criações dele mesmo. Logo, o conhecimento mais seguro não é o da física, mas o da história".[24]

Por isso, salvo raras exceções, "a importância dos testemunhos é inversamente proporcional ao seu número". Isso leva à afirmação do *princípio da testemunha qualificada*. Essa testemunha, observador ideal em ciências humanas, é sobretudo um solitário, porém solitário de um tipo bastante peculiar. Olavo o louva de maneira curiosa: menciona o elogio que Jean-Paul Sartre fazia da figura do

23 FPB, p. 99.

24 JA, pp. 205-6.

outsider, do marginal (como Jean Genet); e menciona o epíteto que o filósofo francês guardava para si mesmo, "bastardo". Quem está fora vê aquilo que é invisível para quem está dentro. A distância é iluminadora; a proximidade pode cegar. Ser um bastardo é uma condição propiciadora de objetividade. Mas ocorre de haver uma tentação moral na condição do bastardo: a de se identificar, grupalmente, com o conjunto dos demais bastardos. Não é de estranhar que o teórico marxista, a princípio contestador e negador de tudo e todos, termine por se irmanar com todos os "companheiros". O bastardo sonha a comunidade dos excluídos, dos pobres, dos sexualmente invertidos, dos que sofrem preconceito de cor, dos que são "infelizes" — não há limite claro para a comunidade, devido à elasticidade da concepção de "bastardo". Seria preciso neutralizar a tentação gregária, a fim de que o testemunho do bastardo não perca sua condição privilegiada de bastardia. É preciso indagar pela condição, ao menos ideal, de excluído absoluto que seja ainda um indivíduo humano. Olavo a localiza numa pessoa (faço aqui uma edição livre de suas palavras):

> O excluído absoluto, cuja exclusão lhe propiciava uma vida objetiva e universal, se encontra na pessoa de Jesus Cristo. Na cruz, foi abandonado por todos à solidão total. Mas não é vítima da crucificação. Ele é o *logos*, a razão divina, o fundamento de toda a ordem possível; só Ele conhece a ordem inteira da existência. Assim, a ideia de Jean-Paul Sartre (e de tantos outros como ele) é nada mais do que uma caricatura remota do Cristo. Aquele que está no centro e possui a perspectiva total é ao mesmo tempo quem está mais à margem, mais excluído.[25]

A perspectiva do bastardo ideal é a perspectiva do Cristo. Sua solidão é condição de ciência.

A exigência metodológica da perspectiva do Cristo, do observador bastardo, pretere dois tradicionais pré-requisitos da investigação em

25 CPCB, aula 1.

ciências da natureza: a repetibilidade da experiência e sua acessibilidade geral. A questão central, como já disse, é a da qualidade da apreensão dos dados necessários à investigação, aos quais será aplicada a dialética. O trabalho do observador depende do "controle crítico dos atos cognitivos concretos na apreensão inicial dos dados".[26] A apreensão inicial não é uma questão de psicologia. É na verdade uma questão inseparável do princípio da testemunha qualificada. Em geral, a ênfase das teorias em ciências humanas recai sobre a metodologia; sobre como realizar a investigação que, de maneira mais ou menos clara, é em geral inescapavelmente dialética — ainda quando se defende uma convergência de ciências do homem e ciências da natureza, em virtude do que expus no começo desta seção. O sociólogo Luís de Gusmão chama atenção para esse fato. O predomínio das investigações "teoricamente orientadas" leva ao esquecimento do fato de que é justamente a qualidade intuitiva, de apreensão dos dados iniciais, o que diferencia mais marcadamente o bom trabalho de sociologia do mau trabalho; é preciso, portanto, evitar a "contaminação teórica da observação".[27] Isso tem muitas implicações. Uma das mais importantes é a de que podemos encontrar mais realidade social de um determinado meio e época na obra de autores que não se pretendem observadores científicos; há mais da sociedade francesa em Flaubert e Balzac do que em Durkheim, há mais da sociedade russa em Dostoiévski e em Tolstói do que no imenso conjunto de críticos sociais da imprensa eslava do período.

O que o observador apreende nos dados é "[1] uma constelação de essências aparentemente manifestadas num conjunto de fenômenos sensíveis, articulados, também aparentemente, por [2] um conjunto de nexos fáticos correspondentes às articulações lógicas

26 PMCH, p. 10.

27 Luís de Gusmão, *O fetichismo do conceito: limites do conhecimento teórico na investigação social*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 35.

que ele percebe entre aquelas essências".[28] O primeiro aspecto é relativo à apreensão inicial dos dados. O segundo diz respeito às redes de interação simbólica entre os dados e a realidade significada por eles; é propriamente uma indagação pelo *significado do significado* apreendido. Essa indagação não será possível sem um imenso esforço imaginativo: o observador necessita se pôr imaginativamente no lugar do agente; tem de considerar o horizonte de consciência de que ele dispunha, avaliar as características do meio que o circundava, ponderar a maneira como seu discurso se inseria na circunstância concreta na qual queria intervir. A atividade do observador aqui não difere substancialmente da atividade de um romancista; difere apenas porque os dados apreendidos se pretendem fáticos e porque o ato imaginativo é regulado pelo processo crítico de confronto dialético entre os elementos conflitantes e pela dedução analítica de elementos ulteriores supostos pelos dados iniciais. Toda e qualquer atividade de cientista social ou historiador depende desse alto nível de autoconsciência; mesmo o cientista que defenda a neutralidade do observador realiza em suas investigações, em alguma medida, a impregnação imaginativa sem a qual ele nada compreenderia das motivações e das consequências dos discursos e atos de um agente. Só sabemos o que abrangemos; só abrangemos aquilo de que participamos. E repito: para que a investigação seja bem-sucedida, é preciso que o horizonte de consciência do observador seja maior — incorpore, abranja — que o horizonte de consciência do agente. Nesse ponto, e somente sob o aspecto ora discutido, pode-se afirmar que o agente é personagem, a investigação é romance, o observador é romancista.

Bem, falo de um romance dialético. A multiplicidade de sentidos que emana dos dados apreendidos deve ser hierarquizada, depurada e articulada sob a forma de um problema. Problema, lembra Olavo citando Ortega, é consciência de uma contradição. Alcançar a

28 PMCH, p. 12.

forma de problema é a meta do trabalho dialético realizado sobre os sentidos dos dados. Se o livro dos *Tópicos* de Aristóteles é um vade-mécum de metodologia das ciências humanas, é bom lembrar que, assim como "no *Organon* as quatro ciências do discurso são precedidas dos livros *Da interpretação* e *Das categorias*, a articulação dialética dos sentidos pressupõe o correto entendimento dos signos e a hierarquização dos níveis de significado que se pode esperar do conjunto do material".[29] O estudo da linguagem empregada pelo agente é portanto parte fundamental do trabalho do cientista social (compreendido em sentido amplo), trabalho facilitado pela teoria dos gêneros literários e pela teoria dos quatro discursos. Esta última, como "teoria dos meios essenciais de persuasão, portanto dos meios de influência do homem sobre o homem", não só "ajuda a realizar a distinção entre o discurso dos agentes do processo e o discurso explicativo do observador analítico", como viabiliza outra distinção ainda mais sutil, "de alto valor prático imediato":

> Todo discurso de agente contém, de maneira compactada e indistinta, dois elementos: os dados verdadeiros ou falsos que ele possui sobre a situação e as ações que pretende desencadear com seu discurso. A força de sua influência sobre os ouvintes depende, muitas vezes, de que esses dois elementos permaneçam mesclados. Por isso mesmo há em toda ação histórica um componente de mistificação, que pode chegar à completa automistificação. A análise decompõe esses fatores, tornando inteligível o processo na mesma medida em que fornece os meios de neutralizar, se preciso, a força agente.[30]

Isso está de acordo com três exigências de Aristóteles com relação ao trato correto da matéria empírica que se investigará. É preciso, nas palavras que se toma para análise, explicitar suas diferentes acepções e, a partir delas, buscar a razão de ser do discurso, delimitar o que

29 Ibid., p. 15.

30 AV, p. 18.

lhe propicia sua ordem e seu quadro de referência.[31] Em seguida, com base nessa delimitação, é possível desfazer a falsa semelhança entre coisas que, na verdade, são espécies de gêneros diferentes, o que permite ao raciocínio então se orientar "em função das coisas" e não "em função das palavras".[32] Por fim, tendo-se em conta as coisas de que realmente se fala no discurso analisado, pode-se operar uma espécie de tradução dos termos originais em termos mais claros, mais familiares, a fim de tornar o problema investigado mais transparente e compreender a linguagem do agente a partir de uma linguagem que não a sua.[33]

Adicionalmente, Olavo adota a divisão tripartite das funções de linguagem proposta por Karl Bühler como meio de aclarar o emprego que o agente faz de seu discurso: a função expressiva é aquela que se esgota na comunicação de impressões do emissor; a função apelativa é aquela que se dirige a agir sobre o receptor; e a função denominativa é aquela que busca comunicar algum dado objetivo sobre a realidade. Olavo resume no seguinte quadro alguns critérios gerais para a abordagem do sentido de um discurso:

FUNÇÕES DA LINGUAGEM	MODO VERBAL	TEMPO VERBAL	ESTILO	PESSOA VERBAL	DISCURSO
Expressiva	Subjuntivo	Passado	Cotidiano	Primeira	Poético
Apelativa	Imperativo	Futuro	Literário	Segunda	Retórico
Denominativa	Indicativo	Presente	Técnico	Terceira	Dialético-analítico

31 *Tópicos*, 106a.

32 Ibid., 108a.

33 Ibid., 111a.

Obviamente, o quadro é apenas uma referência possível, uma simples esquematização para fins didáticos. No ato da investigação, um mesmo discurso, embora possa propender em geral para o objetivo de influenciar alguém e ocasionar certa situação (função apelativa), deve também ser analisado quanto aos dados objetivos que traz acerca da leitura de mundo do agente (função denominativa) e quanto ao projeto último do agente que nele vai simbolizado (função expressiva). Nesse caso, o modo retórico de discurso tenderá a ser dominante, mas é provável que altas doses de discurso poético e dialético-analítico estejam presentes. De qualquer modo, estará em questão a adequação entre o modo de apreensão do observador e a conformação concreta do discurso do agente. Um discurso como *O príncipe* pouco possui de modo verbal futuro; está escrito principalmente no modo dialético-analítico. Mas uma leitura da obra que a avalie em sua unidade e que realize as mediações mencionadas nas páginas anteriores levará a ver que se trata de uma construção verbal de função apelativa, porém construída sob aparência científica justamente para ser mais eficiente em seu desígnio de criar o que ali é dito já existir.[34] Como se vê, o observador não pode ser apenas romancista. Tem de assumir também o papel de crítico literário...

No primeiro e segundo capítulos, referi-me mais calmamente ao fato da distância entre a vida do indivíduo e os meios expressivos de que ele dispõe para representá-la para si mesmo e para os outros. Agora volto, já no âmbito da teoria política, a tocar no assunto em razão do novo enfoque propiciado pela observação de Olavo: até onde, no discurso do agente político, vai 1) aquilo que ele de fato sabe sobre a realidade, 2) aquilo que ele apenas acredita saber sobre a realidade, mas na verdade não sabe, porque se trata de erro, 3) aquilo que ele sabe não ser verdade, mas afirma por considerar conveniente dizê-lo, e 4) aquilo que ele tem em mente alcançar com seu discurso. Parte do problema se circunscreve

34 Cf. Capítulo VI, 29.

ao horizonte de consciência do agente (itens 1 e 2), coisa de que já falei; parte às circunstâncias morais de criação de conhecimento (item 3); e parte à tipologia do poder político (item 4), que abordo na seção 27. Mas perpassa esses itens um mesmo problema: o das mediações culturais pelas quais a consciência se torna mais apta ou menos a integrar em seu repertório novas formas de apreensão da realidade.

Há níveis de consciência bastante diversos no interior de um grupo de agentes. Do ideólogo à massa militante da tradição revolucionária, por exemplo, há um inevitável decréscimo do nível de domínio dos fundamentos teóricos da doutrina e um simultâneo e proporcional aumento da ênfase em dispositivos de linguagem, os quais não encobrem apenas a realidade dos fatos, mas até mesmo as raízes intelectuais mais remotas da doutrina da qual nascem. Estamos aqui em meio às "palavras-gatilho" e sua eficiência psicológica: termos cujo revestimento semântico encobre a realidade a que deveria se referir. A obrigação de "analisar a linguagem usual, libertando-a do poder hipnótico dos chavões e restaurando o trânsito normal entre língua, percepção e realidade", permite ao observador científico ver nos chavões "a pedra de toque para distinguir entre o discurso da demagogia e o discurso do conhecimento".[35] Invariavelmente, a língua de chavões apostará (1) "no efeito emocional das palavras, contornando o exame dos objetos e experiências correspondentes"; (2) buscará "dar a impressão de que as palavras são um traslado direto da realidade, escamoteando a história de como seus significados presentes se formaram pelo uso repetido, expressão de preferências e escolhas humanas", de maneira que termos como "democracia", "fascismo", "liberdade" e "reacionário" serão tomadas a partir de sentidos falsamente naturalizados, ao passo que seu real significado só se exibe "na confrontação dialética de ideias, valores e atitudes"; e (3) outorgará "a autoridade de verdades absolutas a afirmações que, na melhor das hipóteses, têm uma validade relativa".[36]

35 "A palavra-gatilho", DC (8.6.2012).

36 Ibid.

Esse desgaste do significado do discurso à medida que se afasta de seu criador e se difunde entre seus meros propagadores é coisa bastante compreensível. O ser humano, a cada momento de sua vida, está aparelhado cognitivamente para reconhecer e absorver determinadas notas de um ente. Há sempre uma superposição entre a "esquemática" da consciência e a forma "eidética" do ente no ato do conhecimento, diz Mário Ferreira dos Santos. É bastante comum que a esquemática, vendo-se diante de um ente com notas demasiado novas e inesperadas, acabe por associá-las a notas já conhecidas; nesse caso, a "acomodação" ao intelecto se sobrepõe à "assimilação" da forma do ente.[37] Dá-se, em algum nível, confusão, que pode ser mais ou menos benéfica, mas que de qualquer modo desloca o conhecimento para o campo da analogia — que, aliás, Olavo bem define, com Aristóteles, como síntese de semelhanças e diferenças. É o caso, por exemplo, das teorias científicas da física, da química e da biologia do século XX. Seu conhecimento distinto, em nível lógico-analítico, requer toda uma formação prévia com alto grau de especialização, a qual fatalmente não estará ao dispor de todos nem tampouco na faixa de seus interesses. O universo físico da teoria da relatividade, pensada a partir da geometria de Minkowski, e o modelo atômico Rutherford-Bohr, com o peculiar comportamento das partículas subatômicas, são coisas em geral tão contrárias à experiência imediata, ao senso comum, que só com grande esforço imaginativo o indivíduo de conhecimentos medianos conseguirá intuir do que se trata. A tendência é que assimile em chave mítica o que foi divulgado em linguagem científica; a "acomodação" irá se sobrepor à "assimilação", e o discurso lógico-analítico será enquadrado à força num discurso poético: "o espaço é curvo", "um elétron pode estar em vários lugares ao mesmo tempo". A brincadeira de Vilém Flusser de discutir as cosmovisões das ciências modernas como mitos,

37 Mário Ferreira dos Santos, op. cit., 1959b, pp. 57-69.

como ficções, parte em certa medida dessa constatação.[38] O fenômeno, na verdade, pode ocorrer em todo o espectro discursivo. O primeiro homem que comparou o rosto da amada a uma flor foi certamente um poeta; quem o fizer hoje corre o risco de não ser mais do que um simplório: nesse caso, o aspecto de analogia da formulação se enfraqueceu em razão do quanto a expressão se tornou comum, previsível, gasta; quem a ouve se sente pouco chamado a operar mentalmente o ato de sobreposição da forma "rosto da amada" à forma "flor", pois o que capta é o lugar-comum "comparação de rosto da amada a uma flor", que já propende mais para a conceituação e, portanto, para a direção do discurso lógico-analítico. Não é por outro motivo que o discurso "retórico", no sentido vulgar de elaboração verbal arrebicada e ornamento forçado, está cheio de imagens como "a vida é vendaval", "o amor é passageiro" e "lágrimas das estrelas"; são fórmulas poéticas que se fecharam em *topoi* analíticos praticamente incapazes de suscitar reais analogias. Têm poder apenas sobre mentes pouco educadas; o que é, por outro lado, quase um privilégio de grupos de algum modo ainda ligados a formas tradicionais de expressão, geralmente grupos rurais. Um cantador (em bumba meu boi do Maranhão, diz-se "cantador", não "cantor") fala de como São João lhe inspirou em sonho uma "toada" (uma canção):

Eu sonhei com o santo
Eu sonhei, eu sonhei
Eu tava dormindo
Mas eu cantei[39]

38 Vilém Flusser, op. cit., 2008, pp. 34-52. Do ponto de vista flusseriano, o fenômeno que ora descrevo equivaleria à descensão de discurso do cientista (que, como depuração da linguagem poética, se situa abaixo desta, e a poética por sua vez abaixo do "silêncio" dos místicos) para o nível da "conversa fiada" socialmente difundida.

39 Infelizmente não pude determinar a autoria do compositor, mas sei que é — ou era — *brincante* do Boi de Cururupu (um município), também conhecido como Boi de Eliézio.

E assim *topoi* já bem rotinizados, como o do sonho inspirador e o do poeta que fala aos céus, são renovados numa lírica de simplicidade rascante. Mas essa é composição que traz algo de experiência direta vivenciada pelo cantador; é uma legítima comunicação de impressão. O que é coisa bem diversa do que sucede com um agente que fala com base em palavras que não só não comunicam experiência alguma, como ainda, inadvertidamente, faz de suas palavras um obstáculo que se interpõe entre ele e a realidade. Não é por outro motivo que a estratégia revolucionária, por exemplo, sempre se utiliza de técnicas de *agitprop* que conjugam rapidez de ação e radical mudança de padrões de comunicação. Jerome Rothenberg, embora preocupado em especial com as relações entre poesia e vida social, lançou as seguintes "proposições revolucionárias", tão breves quanto explicativas:

1. As revoluções são precedidas e acompanhadas por um colapso na comunicação.
2. Sociedades duradouras, mesmo que estabelecidas na injustiça social, sobreviverão enquanto os grupos que deveriam estar em conflito compartilhem uma linguagem comum — i.e., um sistema comum de valores & de significado prescrito, uma religião comum, uma mitologia etc.
3. Onde a mudança (mobilidade) surge tão rápido a ponto de tornar impossível à "linguagem" mudar comensuravelmente, esta linguagem comum começa a entrar em colapso e grupos de homens, ao usarem as mesmas palavras, já não entendem uns aos outros.[40]

Já disse que o observador em ciências humanas deve estar consciente do nível de discurso do agente; acabo de citar Rothenberg para lembrar que o ato de determinar esse nível de discurso pode ser uma atividade bastante complexa em situações de "colapso na comunicação". É grande a possibilidade de que o observador aplique uma chave compreensiva errada ao discurso que analisa, e assim sua própria interpretação será baseada, em alguma medida, em analogia. Em especial, um tipo particularmente difundido e problemático de raciocínio analógico em ciências humanas: o pensamento metonímico.

40 Jerome Rothenberg, "Proposições revolucionárias". In: Sergio Cohn (Org.). *Etnopoesia no milênio*. Trad. de Luci Collin. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2006, p. 15. Isso se liga muito de perto a uma lição de Hugo von Hofmannsthal que Olavo algumas vezes tomou por divisa em suas análises políticas: "Nada está na política de um país que não esteja primeiro em sua literatura".

26. O sujeito da história

Pensamento metonímico é, em ciências humanas, o vício de "tomar a parte pelo todo, ou o instrumento pela ação, mas enxergando aí uma identidade real em vez de uma mera figura de linguagem".[41] É um erro de predicação; o erro de tomar o conteúdo pelo continente ou vice-versa, de tomar a espécie pelo gênero ou vice-versa, e assim por diante. Uma forma grave de pensamento metonímico em ciências humanas está na confusão entre o agente e algum de seus aspectos ou instrumentos.[42] No campo da ação de dimensões históricas, evitar o pensamento metonímico se identifica com distinguir quem pode e quem não pode ser *sujeito da história*. Olavo diz que é preciso, quanto a isso, proceder segundo o espírito do verso de Antonio Machado:[43]

A distinguir me paro las voces de los ecos.

Fala-se muito de "estruturas", de "movimentos", de "classes sociais", de "sociedade civil"; de "burguesia" e "proletariado", de

41 "O filho do Imbecil Coletivo", DC (23.9.2014).

42 CPCB, aula 1.

43 Ibid.

"Estado" e "mercado". Mas são apenas ecos, não as próprias vozes. A princípio, nada há de errado em recorrer a designações genéricas para a descrição de fenômenos sociais e históricos. O erro está em fazê-lo sem consciência clara do procedimento adotado. "Nação" e "império", por exemplo, "são apenas o resultado cristalizado das ações de forças históricas muito mais profundas e duradouras"; são, se tanto, entidades que "movem-se na tela como sombras chinesas, dando a impressão de que têm vida própria, mas são apenas nomes e camuflagens de agentes bem diferentes delas".[44] Para entender por que uma "expressão como 'história do Brasil' ou 'história da Rússia' é apenas uma metonímia, que denomina como sujeito da ação a mera área geográfica onde a ação se desenrolou",[45] é preciso primeiro esclarecer o que é ação histórica e quem é capaz dela.

"Ação é a mudança deliberada de um estado de coisas".[46] Note-se deliberada, isto é, realizada com um mínimo de planejamento. Georg Jellinek alertava para a necessidade de distinguir os fenômenos que são "essencialmente determinados por uma vontade diretriz" e aqueles que "existem ou podem existir sem uma organização devida a atos de vontade".[47] Jamais se deve, diz agora Olavo, "confundir os dois tipos de processo, nem aplicar indistintamente a um os conceitos explicativos desenvolvidos para o outro"; tampouco se pode "esquecer que os processos incontrolados também resultam, ao menos em parte, de ações deliberadas, porém parciais, que se mesclam e se modificam umas às outras sem um controle geral".[48] Mas, ao meditarmos sobre o que pode ser ação de dimensão histórica e quem é capaz dela, temos de nos ater principalmente à primeira ordem de fenômenos, isto é, a daqueles ao menos razoavelmente planejados e controláveis, pois a

44 EUNO, p. 105.
45 Ibid., p. 107.
46 Ibid., p. 106.
47 Cit. em EUNO, p. 109.
48 EUNO, p. 109.

"racionalidade histórica é a de meios e fins, [ao passo que] a dos incontrolados é uma conjetura interpretativa montada *a posteriori* por um historiador, muitas vezes tentando dar um sentido ao que não tem sentido algum".[49]

A mudança deliberada requer, claro, um sujeito que a ocasione e um padrão de identidade discernível. Logo, é preciso que esse sujeito subsista temporalmente, como uma unidade agente que imprime um curso exato à ação, e é preciso que esta se traduza renovadamente em avanço e reafirmação das intenções do sujeito que a produziu, o qual portanto a controla na medida das possibilidades humanas e dos talentos especiais que porventura tenha. "Continuidade temporal do sujeito" e "unidade e continuidade de suas intenções" são dois pré-requisitos de qualquer ação que expresse um "rumo deliberado". Se passo a considerar ações numa escala histórica — uma escala, portanto, que engloba no mínimo o tempo de vida de algumas gerações de indivíduos —, a definição oferecida de ação leva à consideração de outros problemas, dos quais o primeiro é a limitação de qualquer pessoa para tanto: nenhuma vida humana, porque finita e constituída em geral apenas de umas tantas décadas, é capaz de ação histórica. São ações históricas "a travessia do Mar Vermelho pelos judeus, a cristianização da Europa pela Igreja, a Reforma Protestante, a Revolução Francesa, a Revolução Russa e a Revolução Chinesa".[50] É óbvio que nenhuma dessas ações, que expressam o controle de muitos aspectos do processo por parte do sujeito, jamais poderia ter sido obra de indivíduos isolados.

De maneira ora mais clara, ora mais obscura, historiadores e filósofos perceberam o problema e "procuraram determinar, para além do agente individual, qual seria o verdadeiro sujeito da história". Pensaram "encontrá-lo ora nas nações, ora nas raças, ora

49 Ibid., p. 108.
50 Ibid., p. 106.

nas classes sociais, ora nas culturas, ora nas civilizações (em sentido spengleriano ou toynbeeano), enfim em algum sujeito coletivo que, por ser coletivo, fosse o oposto do agente individual".[51] Isso é uma grave questão de método. Ora, uma das mais velhas querelas historiográficas, que vai ao cerne mesmo do modo como compreender "fato histórico" e como escrever "história" — o que por óbvio faz perguntar pelo que seja, afinal, essa disciplina ou ciência —, é justamente aquela acerca de qual é o protagonista ou ator digno de real atenção do historiador. Esse problema, a princípio tímido e até mesmo oculto, foi trazido ao primeiro plano entre os séculos XVIII e XIX quando, como parte de um amplo movimento de constituição (e mesmo departamentalização universitária) das ciências modernas, passou-se a preterir o método das antigas "crônicas históricas" em favor de "ciência história" propriamente dita. "História" aponta para um passado visto como sucessão de estratos, como ordenamento, como articulação do acontecido; há aí uma pulsão de ordem, uma sugestão de princípio unificador ou pelo menos coordenador. A antiga "crônica" nos remete ao relato do que se passou apenas na medida em que é algo passado, não sendo de estranhar que obras do gênero procedam mais por acumulação de dados do que por seu inter-relacionamento. Pensem na *História da América portuguesa* de Rocha Pita: uma sucessão de feitos, de personagens, de datas, de informações topográficas e estatísticas, disposta tão só a partir de um critério cronológico (a que se acrescia a frouxidão da perspectiva pró-lusitana). Tomem agora em consideração *Capítulos de história colonial* de Capistrano de Abreu: uma massa de dados incomparavelmente maior está ali presente, de forma condensada e meditada com argúcia; o critério cronológico sugere uma rota, mas não a impõe, e o que faz a obra percorrer o caminho histórico que enfoca é uma sucessão de temas, de problemas, de elaborações sobre dados encarados, ensaio a ensaio, a partir de uma fórmula

51 QSH.

problemática distinta. Como se sabe, Rocha Pita foi um cronista; Capistrano, um historiador.

Esse conflito ganha contornos berrantes se observado a partir da oposição dos métodos de Leopold von Ranke aos de Hegel. Não tanto entre métodos, corrijo-me: e sim mais entre a história concebida sob o aspecto de metodologia de pesquisa e a história concebida como teoria geral do acontecer histórico concreto. "Teoria da história" é um rótulo que se pode aplicar a ambas as coisas, tanto ao conjunto de critérios, regras epistemológicas e ferramentas de pesquisa de que o historiador deve se valer em sua investigação quanto à atitude de síntese, de assimilação e explicação de fatos já dados por conhecidos no que possuírem de sistêmico. Mas com Hegel a expressão assume o sentido que hoje mais comumente lhe damos, esse de uma apreensão superestruturada, elucidativa, alguém dirá talvez até normativa, da sucessão dos fatos que compõem a história — de maneira que a ciência histórica que viria a ser desenvolvida por Ranke nas décadas seguintes só pôde encontrar posição mais modesta: "O hegelianismo já havia se transformado numa poderosa corrente de influência e numa força histórica agente, mãe do marxismo e avó da Rússia soviética, no momento em que o sensato Ranke começou a trabalhar".[52]

52 JA, p. 218. A argumentação de Olavo neste ponto parece muito devedora de Benedetto Croce; seu comentário sobre o arraigado ceticismo histórico na entrada da modernidade, ocasionado pela descoberta de uma imensa quantidade de falsificações de documentos e contrafação de artefatos até então considerados fidedignos — JA, pp. 214-8 —, parece vir diretamente de uma página de Croce em *A história como pensamento e como ação* (na edição brasileira mais recente — *A história como história da liberdade*. Trad. de Julio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006, cf. p. 153). A oposição didática entre Ranke e Hegel muito provavelmente se impregnou em Olavo a partir dessa mesma fonte (que ele bem conhece; em outro contexto, cita essa obra em COF 33, 21.11.2009), mas com um traço bem original: enquanto Croce lança mão da oposição para ficar do lado de Hegel, como aquele com quem se consumou a simbiose de historiografia e filosofia que o idealista italiano se empenhava em fundamentar, Olavo faz precisamente o oposto ao tomar partido de Ranke como uma espécie de realista histórico (algo que, em certa medida, Croce desdenha com estranha parcialidade). Em seu programa de web rádio True Outspeak de 22 de outubro de 2007, Olavo cita a *História dos papas* (1834-1836) de Ranke como uma de suas dez obras históricas favoritas. As nove demais são estas (cito com o título em português as que possuem edição nacional): Hippolyte Taine, *Les origines de la France contemporaine*; Frederic Maitland, *Domesday book and beyond: three essays in the early history of England*; Eduard Meyer, *Geschichte des Alterthums* [*História*

Nada a estranhar que a visão influente da *Filosofia da história* (1820) de Hegel, a da marcha humana no tempo como processualidade autorreveladora do espírito, inaugurasse a até hoje tão respeitada atitude de ver a história como produto de forças agentes meramente esquemáticas, abstratas: seja esquemas tão só imanentes, como a "lei dos três estados" de Comte ou a "luta de classes" de Marx, seja esquemas mais espiritualizados, como o da batalha entre "talassocracia" e "telurocracia" de Alexander Dugin.[53] Nesses esquemas, o problema de qual seja o real sujeito da história é neutralizado intelectualmente; os atos humanos acumulados surgem assim como simples avatares dos verdadeiros personagens, que não se encontram no mundo — apenas aspectos seus são encontráveis —, mas nos livros de filósofos e historiadores. Como se vê, a oposição entre aquelas duas tendências do historicismo, tal qual vista por meio da oposição entre Ranke e Hegel, prefigurava diferentes entendimentos do sujeito da história. Quem, afinal, é agente histórico: são as estruturas sociais, culturais ou ideológicas, ou são indivíduos especificamente tomados no escopo exato de sua capacidade de influência? E, se forem os indivíduos, estamos falando de quais indivíduos: retomaremos a história dos "heróis" de Carlyle, ou tomaremos partido do ponto de vista dos "vencidos", como preceituava Walter Benjamin? Alguns apontarão ainda que são as estruturas que determinam o curso da história a longo prazo, mas que estas só se materializam por meio de homens e mulheres que as encarnem de maneira excepcional, ou por meio de praticamente qualquer pessoa, desde que haja massa humana suficientemente grande para tanto. Nesse caso, como estruturas históricas e indivíduos se relacionam?

da Antiguidade]; Jacob Burckhardt, *A civilização da Renascença na Itália*; Theodore Mommsen, *História de Roma* (edição brasileira apenas de excertos); George Grote, *A History of Greece*; Ernst Kantorowicz, *Os dois corpos do rei*; Johan Huizinga, *O outono da Idade Média*; e Modris Eksteins, *A sagração da primavera*.

53 Cf. a intervenção de Dugin em seu debate com Olavo de Carvalho, "O Ocidente contra o resto". In: EUNO, pp. 59-69, esp. pp. 66-7.

Qualquer resposta à pergunta deve estar precavida contra o risco de pensamento metonímico. Por exemplo,

> Quando se diz que em 1789 a burguesia tomou o poder, trata-se claramente de uma metonímia, não de uma realidade. O que se quer dizer com isso? Que algumas pessoas, as quais talvez nem mesmo fossem burguesas, tomaram o governo e adotaram algumas medidas que favoreceram a classe burguesa — e não que a "burguesia" como tal tenha tomado o poder. Uma classe social, aliás, é incapaz de tomar o poder. Para agir politicamente, é necessário coordenar a ação de maneira eficaz, não agindo a esmo nem confiando no acaso. E é claro que não seria possível reunir uma classe social inteira, para que ela examine situações, trace planos, delibere e aja. Por isso mesmo, o número de pessoas que participam de uma conspiração, de uma revolução, de um golpe de Estado, é ínfimo se comparado à sua classe social ou à sociedade inteira.[54]

Se "burguesia" não pode ser sujeito da história, é claro que "estruturas" ou "modos de produção" o podem menos ainda; sequer são grupos de pessoas materialmente existentes e agentes. Só a ignorância de que "reconhecer a natureza essencialmente social do homem em geral é uma coisa, e outra coisa muito diferente é afirmar que a sociedade tem alguma realidade e consistência própria independentemente e acima dos homens concretos que a compõem",[55] poderia possibilitar essa forma tão estranha de pensamento metonímico. Nem "classes sociais" nem "Estados" são dotados das três características necessárias à constituição de um sujeito da história:

(I) Seus objetivos devem ser permanentes e de longo prazo, jamais se alterando seus fundamentos, mas apenas os meios necessários, num dado momento, à conservação dos fins;

(II) Seu projeto de poder deve ter duração para além dos seus membros individuais, que surgem assim como momentos, como pontos focais de ação, de um plano que os transcende enormemente

54 CPCB, aula 1. Faço aqui uma edição livre da exposição lá adotada oralmente.

55 JA, p. 223.

e se estende "para além da duração até mesmo dos Estados, nações e impérios envolvidos";

(III) Os membros que compõem um sujeito da história precisam ter estratégias de formação de indivíduos imbuídos do mesmo espírito do projeto, para que possam ao longo dos séculos "adaptar os planos originários às diferentes situações que se apresentam".[56]

Só cinco tipos de entidades atendem a esses critérios e podem ser sujeito da história:[57]

(1) *As grandes religiões universais*. Nenhuma religião é meramente uma doutrina sobre as coisas passadas ou apenas uma descrição da estrutura metafísica do mundo, por mais correta que esta possa ser. Todas as religiões de algum modo possuem uma perspectiva escatológica: logo, o plano no qual elas atuam é o da história humana inteira, uma vez que a veem de cima e a partir de seus fundamentos últimos. É possível observar, porém, que umas religiões têm maior aptidão do que outras para se fazerem sujeitos da história. O islã, a terceira e última das religiões abraâmicas, incorpora, ao seu modo, tanto a revelação judaica como a revelação cristã; isso quer dizer que o muçulmano de educação mediana sabe se situar no universo humano com um profundo sentido histórico e uma consciência vigilante com relação à sua capacidade de determinar o futuro.

(2) *As organizações iniciáticas e esotéricas*. Olavo abrange, com essa designação, desde organizações como a Maçonaria, a Carbonária e a Tríade chinesa até suas formas contemporâneas

56 EUNO, p. 108. Essas características se tornam mais claras quando analisamos situações em que as estruturas dominantes de poder exibem às claras sua conformação de sujeito da história. A cientista política Cheng Chen, muito sintomaticamente, chegou à seguinte definição de ideologia depois de estudar a Rússia pós-Iéltsin e a China pós-Deng Xiaoping: ideologia é "qualquer sistema coerente e consistente de ideias propostas oficialmente por elites estatais para definir e promover uma identidade e uma missão para o regime que transcendam líderes individuais, partidos e gerações políticas". *The Return of Ideology: the Search for Regime Identities in Postcommunist Russia and China*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2016, p. 4, grifo meu. Ideologia, é óbvio, apresenta-se como uma ferramenta de poder intelectual, conforme discuto na seção 27.

57 EUNO, pp. 108-9.

mais secularizadas sob a forma de serviços secretos estatais, como o Mossad israelense ou o GRU russo (sigla da atual inteligência militar estrangeira). "Os jogos de esconde-esconde entre sociedades secretas", diz Olavo se referindo ao fato de ser característico de organizações secretas abrigarem grupos que se ignoram mutuamente, em níveis variados de segredo, "anteciparam todas as práticas que no século XX seriam adotadas pelos serviços secretos estatais".[58] A unidade dessas organizações, que lhes permite atuar a longo prazo, muitas vezes não está na coerência interna de seu discurso e prática: "Uma sociedade iniciática, qualquer que seja, não tem necessidade de controlar as opiniões de seus membros, já que tem pleno domínio sobre seu imaginário. Na verdade, quanto mais liberdade de crença vigore ali dentro, quanto mais frouxa e menos dogmática for a doutrina da organização, mais eficaz será esse controle, que tem todas as vantagens em permanecer implícito".[59] Outro dado relevante é que algumas organizações, embora possam ter história intermitente, devem sua unidade a algum tipo de tendência bastante arraigada de alguns meios. Na Rússia, é virtualmente impossível dissociar a polícia política da figura pessoal do mandante do Kremlin. Isso remonta aos *oprichniki* ("homens postos à parte") que o tzar Ivan, o Terrível, constitui como milícia no século XVI para lhe servir pessoalmente no controle da nobreza rebelde. A KGB (atual FSB) é sua herdeira mais ou menos indireta. É uma força agente que atravessou séculos, e provavelmente ainda atravessará muitos mais, não importa se servindo ao tzarismo, ao comunismo ou a qualquer outra doutrina política.

(3) *As dinastias reais e nobiliárquicas e suas similares*. Uma única família como a dos Bourbon pode ao longo dos séculos se ramificar a ponto de possuir tronos ou posições de comando em várias nações, sem contudo se identificar inteiramente com nenhuma destas. O ducado de Parma, outrora controlado pelos Bourbon, já não existe, mas os Bourbon permanecem atuantes. Isto é regra: as grandes famílias

58 JA, p. 306, n. 177.

59 Ibid., p. 311.

nobiliárquicas tendem a se expandir internacionalmente e sobreviver às estruturas estatais e econômicas de que se utilizam em determinados momentos. No período renascentista, uma família como a dos Bórgia podia controlar a Espanha e grande parte dos estados italianos; coisa similar se poderia dizer dos Médici séculos atrás ou dos Onassis hoje em dia. Se possuem ou não títulos de nobreza, pouco importa. Importa é que as ações dos membros da família tendem a apresentar linhas de convergência capazes de circunscrevê-los como sujeito de história.

(4) O *movimento revolucionário*, com suas diversas entidades (desde agremiações municipais à Internacional Comunista ou o Foro de São Paulo). Esse coletivo de teorias, bandeiras, organizações políticas e culturais, propagandistas profissionais e colaboradores informais, de políticos e jornalistas, de estadistas investidos de grande poder ou de prisioneiros políticos reduzidos à inanição, atua não por meio da unidade de seu discurso, mas pela unidade da visão de um fim comum: a materialização da revolução, de uma espécie de estádio final e definitivo que, bem ou mal, satisfaria (ainda que para isso a alterando) a natureza humana. Seria demasiado discutir aqui as origens do movimento revolucionário, mas acredito que será ponto pacífico afirmar que ele é uma força que move a história pelo menos desde o século XVIII.

(5) *Os agentes espirituais*: Deus, santos, anjos e demônios. Causará talvez escândalo tomar seres espirituais como possíveis sujeitos da história, e portanto como objetos dignos de estudo, em alguma medida, da sociologia, da história e da ciência política. Essa não é a oportunidade adequada (inclusive por questões de espaço: teria de me estender demais a respeito) para discutir o assunto e mitigar a desconfiança do estudioso sério que se permita pelo menos ouvir uma defesa desse ponto de vista. Resta-me remeter às seções 22 e 23 do capítulo anterior: se milagres são acontecimentos necessários à manutenção do ser da realidade, podem ser considerados também de outros pontos de vista que não o metafísico, como por exemplo

o da providência, o da ação de Deus na história (objeto de estudo da antiga disciplina filosófica da teodiceia). Argumentação similar poderia ser desenvolvida acerca da ação de outros agentes espirituais.

Olavo se dedicou pontualmente a descrever a ação de alguns agentes históricos: o islã,[60] a Igreja Católica,[61] a Igreja Ortodoxa russa,[62] a maçonaria,[63] o Partido Comunista soviético e a tradição revolucionária ocidental[64] ("marxismo cultural"; ver, sobre essa expressão algo problemática, o Capítulo VI, 31).

Não basta, contudo, enunciar quem é capaz de ser sujeito da história. É preciso dizer como exerce concretamente sua influência.

27. Ação política e tipologia espiritual

(a)

Poder é possibilidade de ação, mas *poder político* é possibilidade de determinar a ação alheia.[65] Quanto mais uma pessoa expande sua capacidade de ação, mais ela se torna, ainda que indiretamente, fonte de determinação dos limites de ação dos demais indivíduos. O poder político por excelência, portanto, requer a ampliação da capacidade de ação de alguns indivíduos e a restrição da capacidade de ação de outros indivíduos.

60 Olavo de Carvalho, "O totalitarismo islâmico, herdeiro do comunismo e do nazismo", palestra proferida no Clube Hebraica, São Paulo, em 24 maio 2014. Disponível no YouTube.

61 JA, pp. 269-89, 239-50.

62 EUNO, pp. 110-1.

63 JA, pp. 304-16.

64 Cf. Capítulo VI, 31.

65 TP, p. 1.

A objeção óbvia a esse conceito de poder político, particularmente num meio repleto de superstições democráticas,[66] é a de que nem toda forma de poder é coercitiva. E não é mesmo. Quem assim objetar, o faz por imaginar que limitar o raio de ação de alguém é necessariamente praticar-lhe uma violência. Por mais inconveniente que seja esse fato, é preciso enunciá-lo com clareza: qualquer tipo de interação entre dois indivíduos é, de algum modo, em alguma medida, uma restrição do raio de ação de ambos, uma violência em potencial — com o detalhe de que em geral um tem seu raio mais restringido do que o outro. É certo, por outro lado, que isso não se identifica necessariamente com violência no sentido usual da palavra. Há diferentes tipos de ação política e respectivos graus de violência sobre o indivíduo.

Há o poder político exercido pela ameaça de um dano material: é o *poder militar*, que funciona como um castigo a uma desobediência. Há o poder exercido pela promessa de um benefício: é o *poder comercial*, que opera por meio de aliciamentos. Há o poder exercido pela modelagem da linguagem ambiente, de tal modo que os indivíduos sequer vislumbrarão a possibilidade de agir de outra maneira que não aquela suposta por quem exerce esse poder: é o *poder espiritual* ou *intelectual*, que age por meio de convencimento, de conversão interior.[67] Há, do poder militar ao espiritual, uma sutilização dos meios de ação. O militar é o mais brutal, o caso-limite, ao qual sempre que possível e necessário se pode retornar quando os dois outros tipos de poder se mostrarem insuficientes. O poder comercial é mais sugestivo do que coercitivo, agindo principalmente, em seus estratos de maior eficiência, por meio da fantasia humana: a promessa do benefício é o gatilho que dispara o imaginar-se numa situação mais confortável e segura, que move assim o indivíduo à submissão ao poder financeiro em questão; no entanto, seu limite — quando a supressão do benefício implicará malefício grave e iminente — o faz, por outras vias, reincidir no poder militar. O poder intelectual é discreto, mediado e socialmente reduzido por sua própria natureza; age sobre uns poucos indivíduos, os quais, devidamente imersos no círculo de significações que lhes foi ofertado, passam a gradativamente, por meio de sua simples presença e ação cotidiana (ou também por ação política planejada), atrair outros indivíduos para esse mesmo círculo de ideias.

"No sentido universal", resume Olavo de Carvalho, "o homem só tem três poderes: gerar, destruir, escolher".[68] O poder de destruir, "o poder da violência" em sentido estrito, "tem como objeto o corpo humano". O poder de gerar, "o poder da riqueza, tem como objeto os bens materiais". E o poder de escolher, "o poder do espírito, exerce-se sobre o próprio espírito".[69]

Cada um desses três tipos de poder tem sua eficácia intensificada ou atenuada de acordo com três fatores. Um é o *fator cronológico*, que pode ser assim expresso: *quem nasceu antes tem mais poder do que quem nasceu depois*. Ou ainda: *grupos que duram mais*

66 Um dos livros mais citados por Olavo, ao longo de livros, artigos e aulas, é *O poder: história natural de seu crescimento*, de Bertrand de Jouvenel. Nele o cientista político francês expõe "nada menos que uma constante da história universal: a ascensão ilimitada do poder, a elitização crescente dos meios de governo por trás de todas as mudanças aparentemente democratizantes e libertárias". IC2, p. 129. Jouvenel escreveu algumas das melhores páginas — que lembram, em parte, páginas de Alexis de Tocqueville e de Jacob Burckhardt sobre o fenômeno emergente das "massas" — sobre o potencial antidemocrático da democracia. "É verdade que as ideias nascem rainhas: no entanto, elas só se propagam quando postas a serviço dos interesses e dos instintos. Quando se acompanha uma delas de sua gênese até seu triunfo, descobre-se que ela só adquire força ao preço de um espantoso processo de degradação. Um edifício de raciocínios que estabelecem uma série de relações lógicas entre termos definidos não penetra tal e qual na consciência social, mas sofre uma pressão que destrói sua arquitetura interna, deixando subsistir apenas uma associação confusa de conceitos, dos quais o mais mágico autoriza todos os outros. Com isso, a razão não encontra um guia, mas a paixão encontra uma bandeira. A história da doutrina democrática oferece o exemplo impressionante de um sistema intelectual que o vento social revirou. Concebido para fundar a liberdade, ele acaba preparando a tirania. Nascido com uma vocação de barragem contra o poder, fornece as mais amplas enxurradas de que este jamais dispôs para estender-se no campo social". *O poder: história natural de seu crescimento*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Peixoto Neto, 2010, p. 299. Cf., no Capítulo VI, 32, o conceito de "direito" e como ele pode ser fonte democrática de maior concentração antidemocrática de poder.

67 COF 78 (9.10.2010).

68 TP, p. 1.

69 Ibid., loc. cit.

mandam nos que duram menos.[70] Isto é até um dado biológico: um bebê recém-nascido, sem capacidade alguma de autodefesa e sem maiores meios de expressão, está obviamente submetido ao poder de seus pais e, no limite, de todos os demais seres humanos adultos. Coisa similar se pode dizer das instituições sociais e daqueles que as dirigem. Um indivíduo que ingressa numa repartição pública está à mercê daqueles que, há mais tempo ali dentro, dominam com maior desenvoltura os procedimentos internos àquele ambiente. Um grupo militar que detém meios de praticar violência há mais tempo do que outro grupo tem, em regra, maior poder de fogo do que esse grupo novato. Quem irá negar que as maiores empresas presentes num mercado o dominam com maior facilidade do que as recém-formadas? E ideias que se prolongam por décadas, por gerações, por séculos, são bem mais decisivas (em geral até porque mais inconscientes) do que novas ideias que lhes sejam opostas. De fato, antiguidade é posto.

Outro fator capaz de determinar o escopo dos poderes é o *conhecimento*: *quem sabe mais manda mais*.[71] Olavo dá um exemplo significativo: um pajé que queira mandar na tribo inteira não precisa dispor de monopólio da força nem de grandes propriedades; basta-lhe o conhecimento que tem dos princípios que fundamentam a vida de sua comunidade.[72] É o poder intelectual em estado puro, o que não quer dizer que os poderes militar e comercial não dependam agudamente de certos conhecimentos bem específicos. Inteligência, contrainteligência e espionagem industrial não são só coisas de filme; estão na base da ação de militares e de financistas. De fato, conhecimento é poder.

70 CPCB, aula 1.
71 Ibid., loc. cit.
72 Ibid., loc. cit.

Um terceiro e decisivo fator é o *segredo*: *o poder de ação mais discreto tende a controlar o poder de ação menos discreto*.[73] É um fato que está implícito na própria formação da chamada "esfera pública" moderna: se a ação discreta de determinados grupos não lhes desse ascendência sobre o restante da sociedade, por que sentiríamos necessidade de expor publicamente o que move no íntimo e o que fazem com discrição partidos políticos e grandes corporações? Um agente que conhece bem seu adversário, mas é em grande parte desconhecido por ele, terá muito mais capacidade de circunscrever os limites de compreensão e ação do outro. A cada vez que um agente atua sem que as informações mais sensíveis a seu respeito venham a público, mais poderosa se torna sua ação e mais protegidas se tornam aquelas informações. De fato, o segredo se protege a si mesmo.

É justamente em razão desses três fatores que o tipo de poder de maior eficiência, principal mola das ações históricas, é o poder espiritual ou intelectual. Ele não apenas dura para muito além do prazo de vida daquele que o porta — em verdade, na história não existe outro poder tão duradouro quanto ele —; mais do que isso: uma de suas notas distintivas é a capacidade de ser exercido sem necessidade de atuação física e direta do agente sobre os demais indivíduos. É poder que, curiosamente, pode subsistir mesmo que não exista nenhum agente ou porta-voz seu ainda vivo,[74] e que na verdade tende a se tornar ainda mais poderoso quando seu criador ou modelador principal já não está vivo. Os mortos podem oprimir os vivos. É poder baseado quase exclusivamente no conhecimento, e nisso está sua sutileza. Conhecimento não é coisa que se adquira naturalmente. Levamos uma vida para nos tornarmos conscientes das forças históricas que nos cercam e atravessam; por isso, tendemos, na maior parte do tempo, a *ignorar* as fontes de poder intelectual

73 JA, pp. 307-24.
74 COF (19.12.2009).

das quais se originaram muitas de nossas ideias. É um poder que age sutilmente dentro de nós, tanto mais poderoso porque secreto. Creio não precisar mais insistir na necessidade de rastrear as origens de suas próprias ideias como meio de o indivíduo não ser levado de roldão pela altura histórica de sua existência.[75]

Em uma de suas aulas, Olavo afirma que a maior ação histórica ainda em curso é a tábua dos dez mandamentos: Moisés, assim visto, talvez seja o sujeito da história mais longevo de que temos conhecimento. Seu poder, de natureza intelectual, liga-se exemplarmente com aquela que é a forma mais alta de ação, a profecia:

> É só a banalidade do mundo de hoje que pode conceber os profetas como meros vaticinadores das coisas futuras. O termo mesmo "profeta" vem do grego *prophero*, que significa "fazer", "produzir", "determinar". O profeta é uma força agente, não um observador. Ele determina o curso dos eventos, ele gira o botão do acontecer histórico, imprimindo-lhe uma direção totalmente nova, gerando efeitos de escala incomparavelmente superior ao das forças causais até então agentes. Ele determina uma súbita elevação do nível do devir histórico, onde repentinamente uma profusão de forças dispersas, caóticas e inconciliáveis se unifica numa nova direção da vida humana, dando um sentido ao caos e iluminando a uma nova luz a meta permanente da existência.[76]

A concepção tripartite do poder se funda numa compreensão tripartite das finalidades mais discerníveis da atividade humana em geral; uma fenomenologia da ação política certamente produziria uma descrição concorde, em linhas gerais, com esse modelo, mas a verdade é que, na teoria política de Olavo, ele é derivado da antropologia hindu e do sistema tradicional de castas.

Segundo essa antropologia, existiriam quatro metas fundamentais na existência humana: (1) o prazer (o gozo dos cinco sentidos);

75 Cf. Capítulo 1, 4.

76 JA, p. 245.

(2) o sucesso (a acumulação de riqueza e o encarecimento da imagem pessoal perante a comunidade); (3) o dever (a atividade devotada, até sacrificial, em prol da comunidade); e (4) a libertação ou realização espiritual (a ascensão da inteligência à compreensão de estratos mais profundos da realidade). Só por meio dessa distinção, e não por critérios socioeconômicos, se poderiam distinguir as quatro castas: (1) a dos *sudras* (trabalhadores braçais), (2) a dos *vaixias* (a dos lavradores e artesãos), (3) a dos *xátrias* (nobres e guerreiros) e (4) a dos *brâmanes* (sacerdotes ou sábios em sentido lato).[77] Ainda que a maior parte dos indivíduos viva uma mescla dessas quatro finalidades, elas são em si mesmas claramente distintas e dão, em geral, o tônus próprio da ação de cada pessoa. Se é bastante óbvio que durante a passagem da primeira meta até a quarta ocorre uma ascensão progressiva de camadas da personalidade, por outro é preciso dizer que, sobretudo no caso das finalidades (3) e (4), a progressão pelas camadas pode ocorrer orientada por essas metas quase em pé de igualdade e segundo a mesma orientação; isto é: o guerreiro pode, orientado por seu sentido de dever, atingir aspirações legitimamente espirituais sem, nesse ato, deixar sua condição primeira de guerreiro; ele surge, assim, como sacerdote-guerreiro, uma rara mas não improvável síntese que, em algumas tradições, está ligada à imagem da "grande guerra interior". Por outro lado, isso insinua que não existe uma superioridade de indivíduos orientados por uma meta sobre indivíduos orientados por outras. As metas, em si, divergem e possuem uma clara hierarquia valorativa, mas a consecução de cada uma é coisa igualmente legítima e mesmo necessária ao convívio humano. O que de modo algum, contudo, deve servir de desculpa para se acomodar a uma meta espiritualmente insuficiente; ser brâmane, ainda que em condição social subalterna, deve ser a meta última. Não confundir o estrato social em que se está com a finalidade para a qual a alma olha é um procedimento

77 ETE, p. 4.

indispensável sem o qual nada se compreenderá desse assunto. Só em antigas e — em sua quase totalidade — já desaparecidas sociedades tradicionais se verifica uma relativa equivalência entre casta e classe social.[78]

O leitor deve estar confuso: como, a partir de um modelo quaternário de castas, se pode derivar uma tipologia ternária do poder?

É simples. Os sudras, embora constituam de direito uma casta, não possuem meio distintivo de ação sobre o restante da sociedade. O brâmane encontra na palavra uma técnica de ação sobre o círculo de possibilidades de ação dos demais indivíduos; o xátria a encontra na espada; o vaixia, na algibeira. Mas o sudra, embora possa dominar técnicas bastante específicas (o uso do arado ou da roca), não domina, por outro lado, nenhuma técnica especialmente apta a agir sobre as possibilidades de ação de outrem. De um ponto de vista marxista ortodoxo, pode-se dizer que os sudras são politicamente passivos, desmobilizados; são o *Lumpenproletariat* ainda não organizado em proletariado consciente por uma vanguarda revolucionária. À parte alguns pormenores, não é por outro motivo que, em algumas formulações da doutrina de castas em sociedades antigas, não raro os sudras são preteridos e até confundidos com a não casta dos párias. No século XI, o medievo ocidental achou no bispo Gérard de Cambrai — que havia sido capelão de Henrique II, imperador romano-germânico — uma clara formulação da divisão da sociedade em três castas: a dos "homens de oração" (*oratores*), a dos "homens de guerra" (*bellatores*) e a dos "agricultores" (*agricultores*). De maneira muito agostiniana, Gérard ao longo de vários escritos toma Cristo, na cidade celeste, como síntese de determinadas aptidões que, na cidade terrestre, só poderão ser desempenhadas em separado. O Cristo é "Pai", isto é, sacerdote que é rei dos reis; mas também é "Príncipe", isto é,

78 Julius Evola, *Rivolta contra il mondo moderno*. Roma: Ediz. Mediterranee, 1969, pp. 121-2.

aquele que administra as cidades celeste e terrestre como parte de um mesmo principado, sob a forma de guerreiro. Só n'Ele, acima das duas cidades, coexistem naturalmente as aptidões de "orar" (*orare*) e de "lutar", "combater" (*pugnare*). Na cidade celeste, Cristo é auxiliado em suas duas funções pela "ordem" (*ordo*) dos anjos; na terrestre, pela "vocação", "profissão" (*ministerium*) dos homens. Só num momento posterior, a fim de que a "paz de Deus" — a ordem social — seja inteiramente justificada, Gérard levará em conta a terceira casta, dando-lhe expressão definitiva num documento de 1024.[79]

Da altura em que nos situamos na história ocidental, pode parecer inviável o esforço de aplicar, à sociedade presente, uma tipologia cujas distantes origens perdemos de vista. No entanto, como as possibilidades de conhecimento, em qualquer comunidade, estarão sempre dadas, não importa com que nível de verdade ou até de acessibilidade, de igual modo estará sempre suposta uma gradação entre os atos que conduzem o indivíduo à realização daquelas possibilidades e os atos que o afastam dela. No caso da filosofia, isto é bastante visível. A progressiva abertura do espírito, desde a filosofia grega, para as possibilidades superiores de depuração do conhecimento sensível é um fato histórico. Mas que seja um fato histórico não significa que, depois dele, todos os indivíduos estarão igualmente aptos a realizar aquelas possibilidades superiores. Pode (em geral, é o que acontece) faltar *vontade* de se tornar sábio, ainda que existam todas as condições materiais favorecedoras; coisa de que as elites econômicas brasileiras dão uma prova inequívoca. Simplesmente, por outro lado, não é possível prever quem será ou não capaz de

79 Uma exposição detalhada do percurso teológico de Gérard até chegar à formulação definitiva da doutrina das três ordens ou estados, cuja ênfase — nas discussões da época — incidia sobretudo na justificação das castas sacerdotal e guerreira e em sua aliança como meio de limitar as disputas intersticiais da nobreza, encontra-se em Georges Duby, "Gerard de Cambrai and the Peace". In: *The Three Orders: Feudal Society Imagined*. Trad. de Arthur Goldhammer. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 21-43.

conhecimento apodíctico e certo; existe, é óbvio, liberdade humana, que em grande parte consiste, no indivíduo, não só em sua capacidade de se voltar contra qualquer previsão feita a seu respeito, mas inclusive contra suas próprias previsões, sua própria estimativa.[80] "As castas", dirá Olavo, "não são mais do que a distinção de tipos humanos conforme sua participação maior ou menor na realização" da autonomia do espírito.[81] A autonomia do espírito capaz de depuração dialética, de demonstração científica, é coisa que ou o indivíduo a persegue individualmente, ou jamais a alcançará; a multiformidade dos graus de esforços nesse sentido se refletirá na conformação de uma comunidade. Assim, independentemente de uma sociedade distinguir ou não socialmente os indivíduos mais aptos para a tarefa de ordem intelectual, de qualquer modo essa distinção estará dada na prática social:

> A não ser na remotíssima e utópica possibilidade de saber de antemão quais indivíduos se tornarão sábios (hipótese que nem mesmo o rigidíssimo sistema hindu de legitimação oficial das castas ousou subscrever integralmente), a distribuição *de facto* das castas numa dada sociedade pode ser considerada, sem erro, um dado empírico bruto, que pode ser descrito mas não "explicado" causalmente. Por isto ela é a base extrassocial, ou pré-social, de toda ciência social. Por baixo de qualquer sistema político ou estrutura social de classes, há sempre um sistema de castas, reconhecido ou não. As várias possibilidades de articulação entre o sistema de castas existente *de facto* e o sistema de classes e poderes legitimamente constituído são a base de toda tipologia das estruturas sociais que se pretenda cientificamente válida, isto é, fundada em fatores últimos que transcendem a explicação sociológica.[82]

Na relação entre tipos de poder e castas, um elemento se torna definitivo: o sentido no qual o poder é exercido, o qual é determinante para o modo de estruturação da casta. Cada poder pode ser

80 Recorde a definição de liberdade como "estimativa superior" no Capítulo 1, 3.

81 FCDA.

82 Ibid., grifo do autor.

exercido *ativa* ou *passivamente*. A direção ativa vai rumo à unidade, concentração, intensificação e aceleração dos processos de poder. Contrariamente, a direção passiva tende à dispersão, desestruturação, enfraquecimento e lentidão dos processos de poder. Essa distinção pode ser aplicada a cada uma das castas e seu modo próprio de ação política:[83]

(1) À casta vaixia (poder econômico): O poder ativo da riqueza está nos donos do capital; tende ao monopólio e à expansão irrestrita de suas bases de produção. Seu poder passivo está nos trabalhadores; tende à distribuição da riqueza, à constituição de barreiras que irão, de igual modo, dispersar a acumulação de capital, de modo a tender à anulação do crescimento econômico.

(2) À casta xátria (poder militar): O poder ativo da força está na milícia; tende à subjugação material da multiplicidade à unidade, à eliminação de tudo que for opositivo, à rigidez de disciplina dentro de uma hierarquia. Seu poder passivo está no sistema judicial; tende a criar barreiras ao livre uso da força, a estabelecer um equilíbrio entre os que são capazes de maior violência e os que são capazes de menor.

(3) À casta brâmane (poder intelectual): O poder ativo do conhecimento está nos criadores de bens culturais; tende a erigir alguns padrões simbólicos numa chave única de compreensão de tudo o mais, porém também à constante destruição dos padrões já consolidados. Seu poder passivo está nos homens religiosos; tende à fixação do cognitivamente já dado, à regulação dos comportamentos humanos mediante o consabido e sacralizado em rotina.

Essa divisão, conclui Olavo, levará às costumeiras distinções de grupos no interior de uma mesma casta: "A casta sacerdotal se divide em intelectualidade e clero; a casta nobre se divide em nobreza de espada e nobreza de toga; a casta dos produtores se

83 TP, p. 1.

divide em proprietários e trabalhadores".[84] Isso chega a parecer tão óbvio que não necessitaria ser dito; não é bem assim. Embora pareça uma coisa bastante aceitável, não é isso que encontramos ao olhar para as instituições sociais e políticas a que nos acostumamos como sucedâneos modernos das antigas castas. Em primeiro lugar, é grande a tentação de estabelecer alguma comparação entre as castas e suas divisões internas e o sistema dos três poderes de Montesquieu e Locke. A quem, aí, caberia o poder legislativo e a quem o poder executivo? E o judiciário, onde foi parar? "A chamada classe política", diz Olavo, "não existe como unidade independente: é somente uma interface entre nobreza de espada e nobreza de toga. É a aristocracia".[85] Isto é: poder executivo e poder legislativo são ambos modos de poder originariamente militar. O único poder que jamais pode se confundir com o executivo é o judiciário: aquele se distingue pela discricionariedade de sua ação, este pela avaliação das escolhas discricionariamente feitas. Mas não existe, por outro lado, nenhuma incompatibilidade aparente entre redução do legislativo ao executivo ou do executivo ao legislativo — no primeiro caso mandará a nobreza de espada, no segundo a nobreza de toga, que em outra circunstância poderia ter constituído o judiciário. "A absorção do Legislativo no Executivo [...] é não só possível como é fato, nos regimes totalitários, bem como é possível e fato, nos regimes parlamentaristas, a redução do Executivo a um braço do Legislativo, que nesse caso é apenas um Executivo coletivo"; mais ainda, "poder militar e poder judiciário são essencialmente distintos, enquanto a distinção de Executivo e Legislativo é apenas um acidente determinado pela invenção humana".[86]

Enquanto Olavo se baseia na doutrina hindu das castas para afirmar a acidentalidade da moderna doutrina constitucional dos

84 Ibid., loc. cit.

85 Ibid., loc. cit.

86 Ibid., loc. cit.

três poderes, Antonio Negri e Michael Hardt se baseiam na teoria política romana para constatar esse mesmo processo de abstração. Políbio acreditava que o Império romano atingira a mais perfeita organização política porque combinara as três formas "boas" de poder: monarquia, aristocracia e democracia, respectivamente representadas pelo imperador, pelo Senado e pela *comitia* popular. Para Políbio, "a monarquia serve de âncora à unidade e continuidade do poder"; a aristocracia "define justiça, medida e virtude, e articula suas redes na esfera social"; e a democracia "organiza a multidão [oposta ao "povo" restrito e regulamentado] segundo um esquema representativo, de modo que o povo possa ser submetido às normas do regime, e o regime possa ser coagido a satisfazer as necessidades do Povo".[87] Os autores notam que aquilo que era um "modelo tripartite" mais ou menos adequado para a descrição da realidade política romana passou a ser, ao longo da modernidade, um "modelo trifuncional" a partir do qual se tentou estabelecer uma forma constitucional abstraída de quaisquer grupos concretos de ação. A mutação se deu de forma bem lenta e quase imprevista. "Numa sociedade medieval e protoburguesa, como a Florença de Maquiavel, ou mesmo a Inglaterra pré-revolucionária, a síntese polibiana era concebida como um edifício que unia três distintos corpos de classe: à monarquia pertenciam a união e a força [xátrias], à aristocracia, a terra e o exército [também xátrias], e à burguesia, a cidade e o dinheiro [vaixias]".[88] Isso logo se alteraria: "Na ciência política moderna, entretanto, de Montesquieu aos federalistas, esta síntese foi transformada num modelo que regulava *não corpos mas funções*. Considerava-se que grupos e classes sociais personificavam funções: a executiva, a judiciária e a representativa. Essas funções eram abstraídas dos sujeitos sociais coletivos ou classes que as

87 Antonio Negri e Michael Hardt, *Império*. Trad. de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 335.

88 Ibid., p. 336.

desempenhavam e apresentadas como puros elementos jurídicos".[89] Ou seja: as funções foram destacadas de suas respectivas castas, e passavam agora a ser impessoalmente delegadas a órgãos cujos responsáveis não advinham necessariamente dos grupos sociais aos quais concretamente, na vida cotidiana, competiam essas funções.

Não está em jogo, aqui, discernir se isso é algo bom ou ruim; só me interessa, para efeito da presente exposição, notar como o conceito de casta como grupo humano coerido por sua orientação a uma finalidade humana específica pode ser de grande valia em análises políticas. Tanto que a história ocidental pode inclusive ser esquematicamente descrita, com alguma vantagem conceitual, a partir da sucessão de classes dominantes que representam diferentes castas e seus respectivos tipos de poder. Levemos um pouco mais adiante esse exercício.

O fim do Império romano ocidental foi um período de regressão da cidade para o campo.[90] A vida citadina deixou de fazer sentido porque as bases da política senatorial haviam sido destruídas; sua representatividade já não existia, uma vez que a fonte primeira de seu poder, o exército imperial, transformava-se gradativamente numa piada que afinal os invasores tornariam sem graça. Toda a economia romana passava a depender de impostos sobre a produção agrária; os grandes comerciantes abandonaram seus postos na cidade e retornaram para suas propriedades rurais, uns tantos deles tendo antes comprado uma sinecura; o mesmo pode-se dizer de muitos membros do senado. Essas pessoas abastadas passavam a ser os mediadores entre uma massa pobre que migrara para o campo e o

89 Ibid., loc. cit., grifo do autor. O ponto de vista de Antonio Negri pode em uns poucos detalhes ser complementado por outro estudo seu. Cf. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. de Adriano Pilatti. 2.ed. Rio de Janeiro: Lamparina: 2015, pp. 212-3, 228-9.

90 Sigo, neste e nos próximos parágrafos, exposições presentes em JA, pp. 247-9, 270-1, e em COF 78 (9.10.2010), porém em parte as complementando com informações do livro de David Priestland discutido mais adiante e de Christopher Dawson, *The Making of Europe: An Introduction to the History of European Unity*. Nova York: Meridian Books, 1956, pp. 83-99.

governo central; é que esses senhores tinham capacidade de suportar os impostos, mas não a tinham os artesãos e pequenos agricultores, que assim se submetiam àqueles em troca de seu favor e proteção — e de um pedacinho de terra, é claro. Os senhores se tornavam a lei: organizaram até pequenas cortes para julgar casos ocorridos em suas terras. No início do século V, um proprietário de nome Ecdicius era a única garantia de que 4 mil escravos e arrendatários não morreriam de fome. Ele inclusive formara sua própria milícia. O "Burgus" construído por um certo Pôncio Leôncio era uma grande fortificação de pedra, com altos muros — praticamente um castelo medieval. Já numa época recuada como o século II, alguns estados da África haviam adquirido essa clara divisão em semifeudos; formalmente, os procuradores do Império administravam esses estados, mas quem geria concretamente seu cotidiano eram os grandes proprietários de terras. Fixava-se assim, aos poucos, uma aristocracia guerreira em torno dos senhores, afinal os responsáveis por núcleos de resistência aos invasores. Algumas localidades passaram a ter guerreiros especialmente notáveis — muitos deles eram estrangeiros —, os quais, em razão do prestígio adquirido durante a defesa de suas comunidades, foram premiados com terras — tornavam-se, logo, senhores feudais. A Europa como hoje a compreendemos nasceu aí, pelo uso puro e simples da força por parte de uma casta militar. Mas não foi só isso. Como a burocracia romana era desbaratada continuamente pelos agressores adventícios e por suas próprias aventuras bélicas nas fronteiras imperiais, tornava-se urgente que alguém gerisse os negócios comuns. Entre uma comunidade e outra, entre o grupo desse senhor e o grupo daquele, quem faria valer a justiça? A quem apelar, no caso de uma dívida não saldada? Os bispos católicos constituíam a única classe com prestígio social e algum recurso material para assumir esse posto; além disso, espalhavam-se pelos quatro cantos do antigo Império, constituindo uma rede. Alguns deles organizaram a defesa de cidades; outros foram pessoalmente

negociar tréguas com líderes bárbaros; outros geriram tabelionatos que de outro modo não teriam confiabilidade alguma. E o principal: proveram a unidade espiritual sem a qual não haveria continuidade entre as instituições romanas e o medievo. O gaulês São Paulino de Nola, falecido poucas décadas antes da queda definitiva do Império romano ocidental, escreveu num poema dedicado ao missionário Nicetas de Remesiana, bispo como ele:

Per te
Barbari discunt resonare Christum
Corde romano.[91]

Eles demoraram a aprender, mas aos poucos foram aprendendo, de maneira que os bispos se tornavam a casta brâmane na medida em que estabeleciam uma ação de longo prazo por meio da difusão de uma cultura inteira fundada na pessoa de Cristo e nas instituições de Roma. Cristo por meio de Roma: guerreiros legitimados por sacerdotes.

Era um equilíbrio sutil demais para que pudesse durar muito; não demoraria até que os guerreiros sagrados pela Igreja se levantassem contra ela.[92] Ora os reis poderiam invocar o múnus do papa para combater um reino inimigo; ora poderiam até lhe tomar empréstimos para financiar uma empreitada qualquer. Mas às vezes, por uma messe de fatores, não era nada conveniente se submeter à Igreja. A longa sucessão de embates entre papado e reis, do século XI ao XVI, marca a tentativa de os vaixias absorverem em sua própria casta os brâmanes. Um dos fatores internos aos reinos que conduziram a essa disputa foi a necessidade em que os monarcas se viram de possuir maior autonomia para se defender de seus vizinhos. Pois,

91 "Por meio de ti os bárbaros aprendem a ecoar Cristo com um coração romano".

92 Cf., na seção 28, alguns pormenores desse processo.

com o tempo, os interesses de diversos senhores se multiplicaram e divergiram; surgiu a questão da liderança. Alguns grupos passam então a atribuir maiores poderes militares a uns poucos e respectivos senhores, dos quais logo emergiria a figura do rei, o *primus inter pares*. Mas as coisas se mostram ainda mais complexas: cada rei, para ter mais poder, inclusive o de se rebelar contra a aristocracia guerreira que lhe dera condições de mando, necessita ampliar seu exército; para tanto, tem de ampliar sua riqueza financeira. É nesse momento que começam a se formar os grandes bancos: são comerciantes que emprestam suas economias a reis, sob a promessa destes de que, caso saiam vitoriosos, darão àqueles direito de exclusividade na impressão de dinheiro de todo um Estado ou de prover qualquer outro tipo fundamental de serviço. É assim que disputas internas à casta xátria fornecem as condições para a ascensão da casta vaixia. Esta, a classe burguesa (constituída principalmente de antigos nobres, de cristãos novos e de velhas famílias de judeus), descobre nesse momento que é capaz de exercer grande poder sobre o próprio rei — e é a partir daí que o poder financeiro começa a se sobrepor ao poder político-militar dos senhores feudais e monarcas.

Concomitante a esse processo, ocorria outro de sensível importância: formava-se a moderna burocracia. O rei necessitava de um aparato pessoal para realizar a manutenção de seu governo; iniciou-se o recrutamento de pessoas que, fora da aristocracia (pois esta não gozava da confiança do rei), ocupassem cargos administrativos; a pequena burguesia, população urbana de menor poderio financeiro, viu nesses cargos uma possiblidade de ascensão social; ocupou-os em grande medida. Nisso reside a razão da sempre apontada ociosidade da aristocracia no Estado moderno. A burocracia lhe tomou o lugar guindando, para dentro da estrutura estatal, uma classe até então subalterna. Na França, por exemplo, país onde a classe burocrática mais se expandiu, Luís XIV inchou a tal ponto a

burocracia, incumbindo-a da quase totalidade das funções administrativas, e por outro lado — com dinheiro de banqueiros — constituiu um tão sólido exército profissional, que a função militar da velha aristocracia tornava-se dispensável. Esse estranho fenômeno de uma nobreza que não se justifica a si mesma pelas armas, mas que tem ainda resguardados seus privilégios, deu-se lado a lado com outro fenômeno de comparável importância: embora muitos pequeno-burgueses pudessem ascender à burocracia, os cargos desta jamais seriam suficientes para todos, o que foi a causa da formação de uma sociedade de plebeus. Forma-se, em torno da burocracia, uma burocracia virtual; são pessoas desprovidas de terras, dinheiro, nobreza, e cuja finalidade e utilidade social acreditam estar no funcionalismo estatal. Elas estudam mas não conseguem um cargo para si na burocracia; são essas pessoas que, alijadas do que imaginam ser seu meio natural e por direito, irão constituir a classe revolucionária por excelência: a classe burocrática dos vaixias frustrados. Enquanto a degradação do poder militar (o qual, no fim das contas, é o poder-limite) cria a apoteose do poder financeiro, este, embora não seja mais do que um meio de poder como os outros, passa por sua vez a sofrer uma cisão que, presente no capitalismo, se concentra com força multiplicada no comunismo: a tensão, enfim, entre o interesse político de progredir dentro da estrutura do "mercado" (o que existir com semelhante função) e o interesse econômico *de facto* de direcionar o mercado não para a ascensão deste ou daquele funcionário, mas para aumentar a riqueza e atender a certa demanda social. No socialismo o poder político engole o financeiro, portanto: o indivíduo só poderá ascender através do partido ou do "mercado" se o privilegiar acima de todo e qualquer outro interesse; a *nomenklatura* se torna um governo de vaixias, marca a chegada da burocracia virtual ao poder: é a classe dos intelectuais, oradores, escritores, sacerdotes etc., especialmente inclinados a produzir doutrinas que justifiquem sua ascensão política. Resume Olavo:

> O capitalismo e o socialismo são igualmente *váishya* (o desprezo marxista pelo *Lumpenproletariat* reflete a consciência de superioridade do "proletariado organizado" em face do *shudra*; a capacidade de organização é um traço *váishya* característico, se bem que a noção atual de proletariado — e a coisa que ela designa — não correspondam plenamente a nenhuma das castas, misturando elementos *váishyas* e *shudras* a uma gota de mentalidade pária). Não é de estranhar que ambos esses regimes, portanto, aceitem sem discussão um critério puramente econômico-político de distinção das camadas sociais, e que a única divergência diga respeito a se os *váishyas* pobres devem servir aos *váishyas* ricos ou cortar-lhes o pescoço e repartir suas propriedades.[93]

(b)

O historiador britânico David Priestland publicou há poucos anos *Uma nova história do poder: comerciante, guerreiro, sábio*, que, até onde sei, foi a primeira obra a rever a história do Ocidente em sua totalidade sob o ponto de vista da doutrina das castas. É óbvio que Priestland jamais leu Olavo de Carvalho, mas o que ele faz, no fim das contas, é pesquisar a relação entre castas, seus respectivos tipos de poder e suas posições ao longo da história ocidental — justamente o que Olavo sugeriu muitas vezes, sem nunca escrever algo de maior fôlego a respeito.

Uma nova história do poder é um livro tão interessante quanto equivocado em pontos centrais de sua exposição. Tenho a sensação, ao longo de sua leitura, de que o autor constantemente muda a clave de abordagem a determinados personagens e momentos históricos sem, no entanto, explicitar que os próprios mecanismos e condições de poder se alteraram. Pela "Introdução" e pelo apêndice "Casta e

93 ETE, p. 6, grifo do autor.

poder — Fundamentos acadêmicos",[94] o leitor descobre, com assombro, que o autor não tem o mais vago conhecimento das doutrinas tradicionais acerca de castas ou sobre a cultura dos meios onde o sistema de castas vigorou. Pior ainda: seu conceito de casta é apenas sociológico; delimita, num determinado meio social, como certos grupos se estratificam a partir de suas atividades sociais; não leva em conta o fato de que, mesmo sem estratificação alguma, as castas continuam presentes e atuantes. Por meio de um esquematismo conceitual pueril, chega a conclusões estranhíssimas como a de que, numa sociedade "informatizada" como a nossa, na qual a inovação tecnológica se impõe como principal moeda de troca, a classe dos profissionais com o saber técnico necessário para compreender e levar adiante as inovações (o "sábio-tecnocrata") constitui-se numa nova casta de brâmanes; isto é: simples técnicos, com pouca ou nenhuma cosmovisão sólida, seriam a elite intelectual simplesmente porque estão à frente de mercados de ponta... Similarmente, pelo fato de hoje as comunidades humanas das mais diversas partes do globo serem de algum modo regidas por um mercado mundial comum, e pelo fato de as grandes finanças desempenharem um papel invasivo nas mais diversas instâncias da vida cotidiana, Priestland deduz que todas as castas se misturaram em alguma medida e passaram a se orientar a partir das metas e valores da casta comerciante.

O erro central de Priestland está em confundir os *meios contingentes* de ação dos agentes com seus *meios naturais* de ação.[95] O meio natural de ação política do islã é o espírito, mas lhe é meio contingente de grande alcance um poder militar modesto potencializado pelo terrorismo. O meio natural de ação política dos grandes financistas é o aliciamento

94 David Priestland, *Uma nova história do poder: comerciante, guerreiro, sábio*. Trad. de Isa Mara Lando e Mauro Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, pp. 281-6, esp. p. 285.

95 Embora em alguns momentos Priestland se mostre bastante atento a essa distinção: por exemplo, quando diferencia o papel dos "sábios-sacerdotes" da Igreja diante de uma forma contingente sua, a da fusão com o guerreiro em ordens como a dos Cavaleiros Teutônicos, ou quando, de igual modo, diferencia o papel dos monges budistas em relação aos *sohei*, os "soldados-monges" do budismo japonês medieval. Cf. David Priestland, op. cit., p. 39.

por meio do capital, mas lhes é um meio contingente de grande eficiência o patrocínio de instituições públicas e privadas que produzem e divulgam ideias simpáticas à quebra das barreiras nacionalistas que limitam sua ação. Isto é (dou exemplos hipotéticos, que não estão presentes no livro): o islã, poder naturalmente intelectual, pode se valer contingentemente de poder militar; o *establishment* econômico do Ocidente, poder naturalmente comercial, pode se valer contingentemente de poder intelectual. E assim por diante. Achar que o islã se reduziu à militarização ou que o *establishment* financista se reduziu à propaganda ideológica de si mesmo é um erro de perspectiva; é não distinguir o que está condicionado a um momento histórico específico e o que dá unidade de longo prazo à ação de cada casta — erro tanto mais grave quando se trata de castas que são, de algum modo, também sujeitos da história, como afinal é o caso do islã e do *establishment* financista. Esse tipo de erro é compatível com a moldura investigativa de Priestland, o que mostra suas limitações. Daí que nazistas e soviéticos, por exemplo, lhe pareçam espécimes guerreiros por uma banal observação de seu belicismo e discurso antifinancista, quando obviamente — como nota Olavo, o que expus páginas atrás — são vaixias.

Problema não menos grave é o anacronismo de tomar as castas como construções ideológicas justificadoras de "desigualdade social" — um efeito colateral de se partir de uma concepção apenas sociológica de casta, além de um modismo acadêmico do qual, aliás, só alguns raros professores de história no Brasil não compartilham; mas imaginar que esse mal tenha acometido um respeitado professor de Oxford... O simples fato de que em determinados meios até o mais pobre dos meninos podia, se submetido ao treino intelectual requerido, ascender às mais altas posições de sacerdócio é suficiente para mostrar que, se a casta sacerdotal se interessava em justificar algo, era a própria existência das castas como uma ordem necessá-

ria, e não a posição dos atuais representantes, num dado momento, dessa casta. Isso podia ser dito em alguma medida do Ocidente medieval, mas podia ser dito com muito mais propriedade do sistema de ensino que formava a burocracia espiritual (um fenômeno raro) do Japão do mesmo período.

> As castas são funcionais e não têm necessariamente ocupantes fixos: os componentes da nobreza, destronados, podem compor uma casta capitalista ou uma intelectualidade. O trabalhador, em ascensão, pode ingressar na intelectualidade ou na nobreza. Massas inteiras podem ser deslocadas de uma função a outra. As funções permanecem fixas, os ocupantes ou permanecem ou mudam.[96]

De resto, o estudo de David Priestland possui várias observações importantes; em especial, chama atenção sua descrição da história europeia até o século XVIII como uma sucessão de esforços das demais castas para limitar o poder dos xátrias.

28. *Translatio imperii*

> *Céus! Será a eterna tragédia humana que o primado do espírito tenha de conformar-se em ser apenas sussurrado em segredo? Que, proclamado e assumido como verdade pelo consenso público, ele resulte sempre, por uma inversão diabólica, numa ascensão ainda maior do prestígio da força? Será necessário optar sempre entre uma teocracia oprimente e a opressão de um poder mundano?*
>
> Olavo de Carvalho[97]

96 TP, p. 1.

97 JA, p. 283.

Sabemos, a essa altura, quem pode e quem não pode ser sujeito da história e como o poder é exercido. Passemos então à pergunta mais arriscada: qual é efetivamente nossa história, e quais são os símbolos de maior poder e os sujeitos da história com maior capacidade de direcioná-la?

Olavo não formula a pergunta dessa forma em O *jardim das aflições*. Assim dada, é no máximo uma boa generalidade, talvez capaz de sugerir coisa de valor, mas em si mesma ainda em estágio de simples exercício de indagação. O germe da pergunta, já bem mais vital e específica, surgiu para Olavo ao assistir a uma palestra de José Américo Motta Pessanha (1932-93) que integrava o ciclo Ética.[98] Na tentativa de responder ao incômodo que aquele evento lhe causara e, de modo mais amplo, à situação intelectual em que o Brasil se encontrava, bem como ao modo como o Brasil se inseria no quadro mais amplo da história intelectual do Ocidente, Olavo elaborou seu longo ensaio, a rigor o único livro que chegou a escrever como obra una e única, concebida como tal. O restante de sua obra escrita se ressente de um caráter de escrito de ocasião — que vai de registro de diário e articulismo político até notas de aula e ensaios de maior fôlego —, de modo que sua unidade subjacente segue na contramão de sua dispersão literária.

Seu título completo é O *jardim das aflições — de Epicuro à ressurreição de César: ensaio sobre o materialismo e a religião civil* (1995), e a obra se divide em cinco "livros", pelos quais se distribuem dez capítulos. No primeiro livro, "Pessanha", Olavo introduz a situação que lhe serviu de gatilho para a obra, a qual parte de uma palestra do professor da USP sobre Epicuro. Esta lhe levanta a pergunta acerca das motivações mais profundas pelas quais um intelectual brasileiro poderia encontrar num autor antigo

98 Museu de Arte de São Paulo (MASP), maio 1990. As palestras do evento, promovido pela Funarte, foram depois reunidas num volume organizado por Adauto Novaes: Ética. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

mana. A argumentação de Olavo, que incorpora alguns elementos da filosofia da história de Eric Voegelin,[100] faz recuar aos filósofos gregos a descoberta do patamar supracósmico de fundamentação da verdade em direção ao qual os cristãos apontariam. Nas sociedades antigas, anteriores ao cristianismo, "uma cosmovisão religiosa se cristaliza numa estrutura social determinada, tomada ela mesma como expressão corporificada da verdade dessa cosmovisão"; isto é: "a organização sociopolítica era ela mesma a verdade encarnada — não havendo qualquer possibilidade de uma verdade exterior à crença coletiva. Aí, a crença reta e a integração obediente do indivíduo na ordem social eram uma só e mesma coisa.[101] A própria conformação física das cidades obedecia à estrutura que a comunidade via refletida nos céus como ordem perfeita: os fenômenos cíclicos da natureza e em especial dos astros celestes são então tomados como modelos de ritos de passagem que marcam os grandes momentos de inserção da comunidade no ritmo cósmico. Os filósofos assumirão uma postura diametralmente oposta: deixarão de buscar na conformação da existência o fundamento da existência; conceberão alguma distância *entre* fundamento e existência. Quem se volta para o ser como ser já não poderá encontrar nenhum auxílio externo; no máximo, os símbolos socialmente difundidos serão tomados como meios, como instrumentos de uma busca cujo termo próprio se projeta além — ou aquém, pode-se também dizer — do material e socialmente dado. Esta será uma tarefa solitária, um dar as costas à sociedade: a busca pelo ser é concebida como um salto da solidão à

100 Cf. Eric Voegelin, *The New Science of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987, pp. 107-32. A julgar pelo que Olavo afirma às páginas 253 (n. 138) e 367 (n. 247) de *O jardim das aflições*, à época da redação do livro ele havia lido de Voegelin pouca coisa além de *A nova ciência da política* (único título do autor — na tradução de José Viegas Filho, Editora da UNB, 1982 — a aparecer na primeira edição de *O jardim*; cf. JA, p. 426, embora à página 228, n. 116, houvesse menção ao estudo sobre a "magia negra" de Hegel recolhido no volume 12 das *Obras completas* editadas pela Universidade de Louisiana). Por isso dou por referência, aqui, essa obra, e não as passagens ainda mais importantes de *Ordem e história* (assinalada na bibliografia de JA da segunda, terceira e quarta edições) e de *História das ideias políticas*, livros com os quais Olavo entraria em contato só depois.

101 JA, p. 240.

universalidade; ou como uma introversão solitária, na qual a individualidade se descobre a única via segura até o universal. "Sócrates é, na sucessão dos tempos, o primeiro homem que afirma explicitamente a soberania da consciência individual, sua superioridade mesmo em relação à crença materializada na ordem social, na medida em que a sociedade só pode ter acesso a verdades esquemáticas e simbólicas, ao passo que o indivíduo alcança, pela dialética socrática, a visão direta, não simbólica, da verdade universal".[102] É claro que isso colocava o filósofo em situação delicadíssima. Ele se descobria portador de uma mensagem universal, mas também sabia que sua universalidade não poderia ser anunciada a todos sem que este seu ato constituísse uma subversão. De fato, a condenação de Sócrates à morte guarda esta estranha verdade: ele era mesmo, em relação ao quadro cosmológico antigo, uma fonte de subversão; ele a personalizava. Platão e Aristóteles levariam adiante a explicitação e o detalhamento do modo pelo qual a alma humana ascende ao conhecimento de uma verdade que nenhum culto público ou doutrina estatal poderia garantir. "Se os deuses da comunidade habitavam nos templos e nas praças, o deus de Platão não reside senão na pura intelecção metafísica do filósofo. É o mesmo que dizer que os deuses gregos não eram senão a corporificação de forças cósmicas, derivadas e segundas, ao passo que o Deus de Platão, o Sumo Bem, era o Absoluto mesmo, inacessível ao culto público e só conhecido, enfim, pela intelecção filosófica".[103]

Percebam: o movimento distintivo, específico do cristianismo, sua pedra de escândalo do ponto de vista dos antigos, estava em *reclamar* a exteriorização, a proclamação pública de que aquilo a que a consciência tinha acesso não mediado pela sociedade era a própria medida de julgamento dessa mesma sociedade. É o indivíduo que intui a verdade, o meio social no máximo o reflete muito equivocadamente. Alguém poderia considerar isso uma simplificação

102 Ibid., pp. 240-1.

103 Ibid., p. 241.

grosseira do cristianismo, uma visão talvez "intelectualista" demais dele. Mas que se repare: fala-se aqui de cristianismo *apenas sob o aspecto de sua oposição à religião e Estado romanos*, o que é uma característica central sua, mas certamente secundária se comparada à sua essência de via de salvação. Dito isso, não é difícil imaginar o *rendez-vous* que os apóstolos e padres da Igreja criaram:

> O Cristianismo, em primeiro lugar, não se dirige aos homens enquanto membros de uma comunidade, mas enquanto indivíduos conscientes e senhores da sua liberdade; em segundo lugar, não lhes propõe um novo sistema de ritos e símbolos, mas a experiência direta do Verbo divino, uma certeza superior a toda prova dialética; em terceiro lugar, oferece-a como verdade universal, válida para todos os homens e não só para uns poucos situados num momento e lugar da história. A única diferença é que Sócrates se resignava a que esta verdade interior permanecesse secreta, ao passo que o Cristianismo a revelava publicamente, convocando todos os homens a buscarem o acesso direto ao Verbo, sem intermediação da autoridade civil, num aberto desafio a todos os cultos estatais. O Cristianismo, em suma, dessacralizava radicalmente o Estado, no mesmo instante em que consagrava, como portadora do Verbo divino, a alma do indivíduo humano.[104]

Era inevitável que surgissem contestações. O conjunto das doutrinas que assinalavam uma nostalgia da religião estatal romana, em geral designadas pelo termo *gnosticismo*, permaneceria uma força latente ao longo da história da cristandade, até que irrompesse ora sutil ora violentamente. Mas tenhamos calma. Para compreender como e por que o gnosticismo viria a se tornar uma força política, tem-se primeiro de compreender que a oportunidade de suas ressurgências sazonais se radicava na própria ambiguidade da Igreja que, autoridade espiritual, viria a se tornar parte gerente dos negócios civis, isto é, poder temporal. Não parece estranho que o cristianismo, uma rebelião interior contra a exterioridade coletiva de doutrinas cósmicas antigas,[105] pudesse por uma série de contingências histórias

104 Ibid., p. 242.

105 Insisto: embora seja uma visão muito parcial do cristianismo, é essa parcialidade que ora interessa

manifestar-se por meio de uma instituição que toma para si um grande rol de responsabilidades que competiriam a um Estado? Justamente por reconhecer a necessidade de uma estrutura estatal independente, "a Igreja de Roma, por volta do século VIII, começa a sonhar com uma transferência do Império para o Ocidente: e a *translatio imperii* será a inauguração da autêntica Europa".[106]

É também a inauguração de um grande pepino. "O Império constrói-se sobre a unidade moral e religiosa do povo romano, consolidada pela religião do Estado, em que senadores e cônsules, generais e imperadores exerciam pessoalmente, nos intervalos de suas obrigações políticas e militares, as funções sacerdotais".[107] Pensar em reerguer o Império fazia algum sentido, mas também não fazia sentido algum, pois nada próximo daquela "unidade moral e religiosa" existia na nascente Europa como coisa representada ou representável num corpo civil à parte. Logo, "as primeiras tentativas de restauração do Império já trarão dentro de si a contradição constitutiva que as levará ao fracasso: elas constituirão *um esforço para enxertar as instituições romanas no quadro de uma religião que, por sua inspiração mais profunda, repelia com verdadeira ojeriza a ideia do culto estatal*, entre cujas vítimas se encontravam aliás seus fundadores — a legião dos primeiros mártires cristãos".[108]

— a parcialidade da interpretação que lhe deu Eric Voegelin. Em sua filosofia, a questão dos *fatos* do cristianismo (vida, morte e ressurreição de Cristo) não tem lugar; interessa-lhe apenas o desenvolvimento histórico da consciência deflagrado pela perspectiva cristã. Nisso está uma das críticas que Olavo posteriormente faria a Voegelin, no qual, como já disse, encontrou a principal orientação de suas ideias acerca do nascimento do problema imperial europeu. Olavo o criticaria por não perceber que seu conceito de cristianismo é incompatível com o cristianismo como conjunto de fatos que providencialmente se atualizam ao longo dos séculos, coisa que uma filosofia da história que toma tão a sério o cristianismo — é o caso da obra de Voegelin — não poderia ignorar; no mínimo, seria um dado ao qual oferecer algum tipo de tratamento. Cf. CIFP, aula 6. Olavo também se distancia de Voegelin numa série de avaliações pontuais de autores e circunstâncias. Exemplo: sobre a interpretação voegeliniana de Maquiavel, que Olavo considera insuficiente, cf. MCD, pp. 43-4.

106 JA, p. 271, grifo do autor. "O termo *translatio imperii* é usado normalmente para designar a transferência do Império de Roma para Bizâncio. Aqui o emprego em sentido lato, para designar todas as mudanças do eixo do poder imperial no Ocidente". Ibid., loc. cit., n. 146.

107 Ibid., p. 270.

108 Ibid., loc. cit., grifo meu.

Daí em diante, o Império se erigirá numa realidade *contínua* ("Excetuando-se o período que medeia entre a queda de Roma e o reinado de Carlos Magno, não se passou um dia, na história do Ocidente, em que alguma nação, povo, reinado, não empenhasse o melhor de si no esforço de elevar-se a Império ou como tal não fosse reconhecido pelos demais");[109] uma realidade *problemática* ("em contraste com a unidade estável e o crescimento orgânico de Roma, o Império do Ocidente, sem jamais desaparecer de todo, morre aqui para renascer ali, muda de centro e de contorno, de antagonistas e protagonistas, de doutrinas e de métodos, sempre inquieto, proteiforme");[110] uma realidade *decisiva* ("jamais houve no Ocidente uma só doutrina, monárquica ou republicana, revolucionária ou reacionária, escravagista ou libertária, que não fosse absorvida para servir de pretexto e reforço na luta pelo Império. Tão forte é o magnetismo da ideia de Império, que as outras orbitam em torno dela como satélites, cuja oposição aparente mascara apenas o fato de girarem em torno de um mesmo eixo");[111] e é uma realidade *atual* ("durante um século, dois grandes impérios [Estados Unidos e União Soviética] [...] disputaram entre si a primazia da unificação política e cultural do mundo. A morte de um deles eleva o outro a uma posição de domínio mundial superior a tudo que haviam sonhado seus antecessores").[112]

Olavo distingue quatro grandes momentos de resgate da história imperial, cada um deles uma *translatio imperii*:[113]

109 Ibid., p. 267.

110 Ibid., loc. cit.

111 Ibid., loc. cit.

112 Ibid., p. 268.

113 Organizo mais ou menos ao meu modo a exposição que Olavo faz da sucessão de concretizações da ideia imperial. Não é muito claro, por exemplo, se ele considera o Império Carolíngio e o sacro Império romano dois momentos de uma mesma conjuntura imperial (como parece sugerir em JA, p. 295) ou momentos separados (o que é possível inferir de JA, p. 274). A data de 1991 como limite do império leigo americano se baseia na leitura de Antonio Negri e Michael Hardt, da qual falo mais adiante, que acredito complemente a argumentação de Olavo.

(1) *Império carolíngio (800-924)*. O primeiro resgate da ideia imperial ocorre pelo reino dos francos e marca a ascensão da dinastia carolíngia com o reinado de Pepino, o Breve. Já antes, Pepino de Herstal e seu filho Carlos Martel, nobres francos submetidos à Igreja, haviam detido a expansão dos árabes rumo à Península Ibérica e garantido à cristandade toda a Europa latina. No Natal do ano 800, Carlos Magno, filho de Pepino, o Breve, é sagrado imperador romano. "Ele não vê nenhuma contradição entre mandar no mundo e obedecer aos céus".[114] Pela primeira vez ao longo de quatro séculos, o mundo ocidental experimentava alguma vaga estabilidade política sob a dupla égide do *Imperium* e da Igreja. Mas isso não duraria muito. Conflitos entre sucessores de Carlos Magno levariam ao esfacelamento das áreas controladas pela dinastia carolíngia.

(2) *Sacro Império romano (962-1804)*. Isso seria artificialmente remediado mediante um pacto entre o rei germânico Otto I e o Papa João XII: funda-se assim, em 962, o sacro Império romano-germânico, que marca a transferência do símbolo imperial dos francos para os germânicos, embora, para todos os efeitos práticos, a dinastia otoniana fosse uma continuação da carolíngia. O novo Império, contudo, "nunca passará de um projeto, ou, pior ainda, de uma comédia. Concebido para atender a dois objetivos — ser o braço armado da Igreja e unir sob um governo central os reinos cristãos, pelo menos ocidentais —, nunca realizou nem uma coisa nem outra. Por um milênio, viveu às turras com o papado que deveria representar".[115] Quando Napoleão derrota o sacro imperador Francisco II e Alexandre I da Prússia na Batalha de Austerlitz, acaba *de facto* com a milenar e confusa instituição, em parte absorvendo-a na Confederação do Reno.

114 Ibid., p. 272.

115 Ibid., p. 274.

(3) *Impérios nacionais*[116] *(1139-1991)* e *Impérios coloniais (~1500-1975)*. Da unificação do Estado português no século XII à queda da União Soviética ao fim do século XX, fizeram fortuna os Estados nacionais erigidos cada um num Império diferente. Os povos europeus, mais ou menos desbaratados e desunidos, cada um ao seu modo a reivindicar o papel de condutor da cristandade, encontraram na imprevisível ideia de Império nacional uma escapatória à constante luta entre autoridade espiritual e poder temporal. Eles "tinham vivido, por um milênio, sob a dupla obsessão da fé e do Império. Não conheciam outros fins e valores que pudessem legitimar a ação humana senão, de um lado, a salvação da alma, de outro, a extensão do poder armado da fé. [...] Não é de espantar que todo acontecimento novo [...] acabasse por ser interpretado nos termos desse velho par de conceitos".[117] Com o surgimento dos impérios nacionais, naturalmente surgiriam também as igrejas nacionais, pois o império não é apenas, recorde-se, uma estrutura de poder transnacional, mas "um braço armado da Igreja": "O Império, para ser um Império de verdade, tinha de levar, acima de seus canhões, o estandarte da fé".[118]

> A fundação da primeira Igreja nacional marca uma metamorfose radical na ideia de Império e assinala o verdadeiro início dos tempos modernos: tomando do papa as chaves do Reino, o chefe de Estado se autonomeia representante direto de Deus. Com Henrique VIII, é César que volta ao trono, investido de prerrogativas sacerdotais. O dualismo milenar é resolvido mediante a absorção da Igreja no Império.[119]

Externamente, a luta entre Império e Igreja é substituída pela luta entre vários impérios, alguns deles (França, Inglaterra, Suécia,

116 Um estudo imprescindível dessa fase da ideia imperial foi realizado por Perry Anderson: *Linhagens do Estado absolutista*. Trad. de Renato Prelorentzou. São Paulo: Unesp, 2016.

117 JA, p. 285.

118 Ibid.

119 Ibid., p. 286.

Holanda) com suas próprias igrejas; internamente, é substituída pela disputa entre Parlamento e rei. Até o pobre e honrado Sacro Império, "agora apenas um dentre outros, ao se transferir para mãos espanholas, se espanholiza".[120] Dinastias como a dos Habsburgo e dos Bourbon assinalam a emergência desse novo momento da ideia imperial. Rapidamente, contudo, a Europa se torna pequena demais para tantos reis candidatos a imperador. A válvula de escape fora criada pelas chamadas "grandes navegações". Pela primeira vez, a ideia de Império não só se mostra relativamente independente da unidade política da Europa, como ainda extraeuropeia: "Toda a imensa transformação que inaugura os tempos modernos pode ser resumida numa mudança do projeto histórico europeu: do Império doméstico para o Império colonial".[121] Inicia-se aí a repartição do mundo cujo termo coincidirá com a morte de Antonio de Oliveira Salazar, em 1975, e o consequente fim *de facto*, não *de jure*, das ações da última nação europeia ainda imperialista à maneira oitocentista. Cada Império se pretende senhor de um pedaço da Europa, de um pedaço do resto do mundo e investido da missão sagrada de alargar seus domínios até os limites do mundo conhecido. "Rei-sacerdote, culto nacional, sacralidade do corpo político, missão imperial das nações, razão de Estado: essas ideias são mais ou menos absorvidas por todas as potências emergentes, cada qual concorrente a Império"; e,

> como a Bíblia já houvesse advertido que "os deuses das nações são demônios", e como o próprio demônio informasse que "meu nome é Legião", não é de espantar que os corpos místicos, cada qual imbuído de sua verdade eterna, se multiplicassem rapidamente e saíssem pelo mundo, investidos da missão sublime de impor seu jugo suave de Bons Pastores a quantos índios pelados ficassem na mira dos canhões.[122]

120 Ibid., p. 288.

121 Ibid., p. 283.

122 Ibid., pp. 293-4.

(4) *Império napoleônico e Império republicano americano (1808-1991).* A ideia imperial não sucumbirá mesmo sob a pressão da onda revolucionária que varre a Europa de 1789 a 1848. O anticlericalismo pode ter se tornado coisa endêmica, a Igreja Romana pode ter se tornado só um estranho e distante corpo mais espiritual do que político, mas a realidade do Império, proteiforme, estava pronta para assumir a roupagem com que até hoje, bem ou mal, ainda somos capazes de reconhecê-la como coisa presente. Primeiro o Império se quis cristão romano, depois se quis Império deste ou daquele rei divinizado, depois resolveu dar o passo final: tornar-se independente de qualquer justificação espiritual, fazendo do Império uma realidade maior do que a de qualquer Igreja. Por uma dessas ironias históricas, a nação que por muitos séculos foi a guardiã da cristandade, a França, faria surgir em meio ao processo revolucionário a primeira promessa de um mundo no qual o cristianismo fosse apenas coisa entre outras, mais ou menos uma crença qualquer. Numa nova *translatio imperii*, Napoleão "inaugura *o primeiro Império não cristão do Ocidente*. Eis aí a verdadeira originalidade, a essência mesma do projeto napoleônico: desvincular o Império de seu compromisso com a cristandade, liberá-lo para a expansão ilimitada. Ilimitada em dois sentidos: para fora, o domínio do mundo; para dentro, o domínio sobre as consciências, a instauração de novas leis, novos valores".[123] A tentativa de Napoleão de erigir um Império leigo sobre as bases da estrutura do Antigo Regime não poderia mesmo dar em muita coisa; a aristocracia, em parte movida por seus próprios interesses, em parte movida pelo hábito de se justificar pela fé, jamais poderia a longo prazo suportar o jugo napoleônico. Napoleão estava fadado a um tremendo sucesso seguido de não menos estrondoso fracasso. Mas essa

> quarta *translatio imperii*, trazendo o centro do poder para o novo continente [americano] [...], iria realizar o projeto em que Napoleão falhara: o Império leigo, que, incorporando em si sob uma forma laicizada e desespiritualizada os valores cristãos, assumiria o encargo de substituir a Igreja — todas as igrejas — na condução da vida interior das gentes, e de unificar sob a nova religião laica o mundo Ocidental. O Oriental também, se possível.[124]

Os Estados Unidos estavam prontos para o projeto imperial leigo: a dinastias com longevas raízes medievais, substitui um novo e mais vocacionado sujeito da história — uma elite maçônica; todos os *founding fathers* pertenciam a lojas maçônicas. Bom, "era impossível imaginar uma política imperial sem um imperador autocrático";[125] mas foi isso que aconteceu. A nova aristocracia era "iniciática", não de sangue; dava um caráter "secreto ou pelo menos discreto" ao poder; engendrava uma "concentração do poder do dominador, aliada a uma não menos formidável expansão dos direitos nominais do dominado".[126] Tudo isso sob o manto da democracia, pois, quanto maior o corpo de direitos do cidadão, maior é a máquina estatal necessária para garanti-los; maior acaba por ser a distância, então, entre dominador e dominado. Mas que não se pense ser isso resultado premeditado do plano de uma elite que dirija tudo desde as sombras: "Governo maçônico quer dizer o seguinte: todos os conflitos abertos, todas as disputas políticas travadas diante do público, que constituem a pulsação mesma da vida democrática, não são senão a exteriorização de divergências nascidas e elaboradas dentro da Maçonaria".[127] A ação desta não é direta, mas por impregnação. E dois foram os principais resultados do governo maçônico. Um, a mescla de secularização da estrutura governamental e cristianização da vida comum. Cada cidadão vive numa moldura social relativamente cristã, mas jamais pode

123 Ibid., p. 296

124 Ibid., p. 303.
125 Ibid., p. 300.
126 Ibid., p. 308.
127 Ibid., p. 314.

invocar quaisquer motivos religiosos para absolutamente nada — o Estado é um árbitro posto acima de quaisquer credos, que julga todos e não é por ninguém julgado. O outro resultado advinha da própria natureza da expansão imperial americana: sua verdadeira consumação é a mundialização, a extensão dos limites do Império aos limites do globo, não porque a própria nação americana seja um centro de dominação (coisa que ela foi apenas até o período da Guerra Fria), mas porque a estrutura de poder que nasceu em seu solo se abstratizou crescentemente em organismos internacionais e legislações que pouco respeito têm pela soberania das nações particulares. Os ideais da Revolução Americana se tornam os ideias do Império mundial e, em grande parte, mesmo daqueles que se opõem ao Império (coisa de que falo mais adiante).

A narrativa de Olavo sobre a história da ideia imperial se torna ainda mais interessante se observo não ser mera coincidência que tenham sido justamente fontes romanas as inspiradoras, aos historiadores do Renascimento, da forma narrativa "história nacional". Nisso, coisa curiosa, a erudição romana divergia da erudição grega. "Os gregos nunca foram capazes de produzir uma tradição de história política nacional para si mesmos", escreve Arnaldo Momigliano, "pela simples razão de que nunca estiveram politicamente unificados. Era muito mais fácil para eles escrever sobre o Egito ou a Babilônia como entidades políticas do que a respeito da Grécia como entidade política. Os romanos — e não os gregos — transmitiram à Renascença a noção de história nacional. Lívio foi o mestre".[128] O que, bem pesadas as coisas, beira a obviedade. Só uma *civitas* que tivesse se expandido de maneira unificada aos limites do mundo conhecido seria capaz de gerar uma sensibilidade própria à compreensão una,

128 *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Trad. de Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru, SP: Edusc, 2004, p. 120. Sobre algumas consequências ingratas da aplicação do critério de história como "biografia da nação" a trabalhos de história do Brasil, faço algumas observações no ensaio "Como não compreender o Brasil". In: *Nabuco — Revista Brasileira de Humanidades*, Ano 2, nº 6, dez. 2015/jan.-fev. 2016, esp. pp. 40-60.

orgânica, "biográfica", de uma comunidade alargada. Só o Império — já agora com Tácito, o historiador antigo de maior predileção entre os séculos XVI e XVII, inclusive tomando junto a Sêneca o lugar de Cícero em matéria de estilo — poderia gerar um tipo de narrativa histórica que emulasse o relato do desenvolvimento de um corpo identitário que absorvesse todas as peculiaridades locais e as sintetizasse como momentos, focos, parcelas de um princípio político orientador. Sempre que a ideia imperial ganha novo vigor por meio de sua encarnação num projeto político que dela se alimente, surgem historiadores capazes de narrativas de síntese que atualizam e, em alguma medida, justificam os novos limites atingidos pelo corpo imperial. Por outro lado, sempre que Igreja e Estado se enfrentam de algum modo, ou sempre que a Igreja passa por algum tipo de divisão, a historiografia sistematiza o espírito de conflito. Em especial as obras de historiadores eclesiásticos, desde Eusébio vocacionados à universalidade: se a história é história da salvação, e se a salvação é para todos, a história será necessariamente universal. Esse movimento crítico seria impossível num ambiente de distinção clara entre Estado e Igreja. Não sem motivo, depois de Justiniano, o Grande, e sua derradeira tentativa de retomar o Ocidente aos bárbaros, entra em crise a representação histórica de uma Igreja universal porque a própria unidade do Império era dada por perdida. "O cristianismo não era mais uma nação, nem mesmo como ficção. Mesmo no Oriente, boa parte dele fugia da esfera controlada pelos imperadores de Constantinopla. Além disso, os acontecimentos da Igreja se tornavam idênticos aos acontecimentos do Estado; as grandes controvérsias públicas sobre heresias estavam sendo substituídas por intrigas de corte". O resultado não poderia ter sido outro: "Depois do século VI o Oriente parece ter perdido interesse na história ecumênica como um todo". Mas não só o Oriente. À medida que elementos dos mosteiros, das antigas propriedades rurais romanas e da escravaria dispersa começam a se organizar

para criar núcleos de vida preparados para deter as invasões, o sistema medieval se estrutura e ruma para onde hoje sabemos ser seu destino histórico: a criação de pequenos reinos, sua absorção em maiores conglomerados burocráticos reunidos em torno de um rei capaz de financiar exércitos privados, em suma nada menos do que os Estados nacionais. Assim, "a forma eusebiana de historiografia eclesiástica foi abandonada no Ocidente não por causa da falta de conhecimento a seu respeito, mas por causa de uma procura instintiva de algo mais adequado às necessidades contemporâneas — isto é, à criação de Estados nacionais e unidades locais".[129] As nações precisam macaquear a unidade imperial perdida; cada uma precisa de seu Bossuet, que lhes mostre seu destino manifesto, ao mesmo tempo que invoque a procedência de uma história universal.

Olavo, em nenhum momento, fornece uma definição explícita de Império. Não quer isso dizer que falte rigor ao seu tratamento. Ao contrário, a partir de seus comentários é possível estabelecer uma definição bastante rigorosa, suposta a cada passo da história da ideia imperial. É esta: Imperium *é uma estrutura política de origem romana na qual toda possibilidade concreta de ação, cuja tendência é submeter a pluralidade das demais estruturas políticas a um único centro de governança, encontra seu fundamento na divisão virtual da prerrogativa de mando em autoridade espiritual e poder temporal, esferas que jamais podem ser inteiramente reduzidas uma à outra sem que a própria realidade imperial se torne problemática.*

Reparem:

(i) Trata-se não de qualquer estrutura política a que a historiografia tenha dado o nome de Império ("Império aquemênida", "Império chinês" etc.), mas apenas da forma romana imperial. Em Júlio César, em seu ato de se proclamar descendente de Vênus e digno de ser reverenciado como personificação da autoridade estatal

129 Ibid., pp. 203, 206.

romana *por todos os povos conhecidos*, encontra-se o ato inaugural de uma tendência permanente da história política do Ocidente. Algumas organizações políticas chamadas de imperiais, como a dos Aquemênidas, são coisa bem distinta; não só não cobram a submissão de todo o mundo conhecido, como muitas vezes tendem a se resguardar desse mundo exterior, visto como ontologicamente mais baixo, infraexistencial; podem mover-lhe guerra, mas não querer absorvê-lo. Outras organizações, como o Califado Omíada, em geral tido por imperial, têm a meta de centralização completa do poder e incorporação das demais comunidades, mas não explicitam na própria estrutura de exercício de poder sua dualidade fundadora: o califa não poderia cobrar para si a autoridade espiritual, porque ela já estava dada no Corão, nem poderia delegá-la a algum corpo religioso similar ao da Igreja, o qual simplesmente não existia e continua a não existir no mundo islâmico (é uma impossibilidade pura e simples, uma vez que no islã não existe sacerdócio no mesmo sentido em que existe no cristianismo). Uma única exceção possível é o Império chinês das dinastias Chin-Han, assunto a que aludo no próximo capítulo (32).

(ii) A realidade política do Império é problemática de nascença. No próprio ato de fundir em sua pessoa autoridade espiritual e poder temporal, Júlio César abriu caminho para a crise que atiraria o Império romano numa série de tentativas desastrosas de estabelecer um culto estatal homogêneo que não poderia se aclimatar aos pontos mais distantes do reino senão como uma formalidade que nada tinha de espiritual. Era até previsível que correntes dissolventes de ideias, como o espiritualismo egípcio ou os símbolos da fé cristã, mais cedo ou mais tarde reduzissem um dos aspectos do imperador ao outro — na prática, vigorava apenas o poder temporal presente na força do exército, em cujas próprias fileiras havia muitos estrangeiros que por César não nutriam outra coisa senão a diligência

do empregado para com o patrão exigente ou, no máximo, medo. Igualmente problemática será a redução aparente da autoridade espiritual ao poder temporal no Império norte-americano. Assistimos nas últimas décadas à sua crise.

O que me traz ao livro *Império* (2000), de Michael Hardt e Antonio Negri. Sua tese principal é que o Império moderno, a despeito do que pode sugerir o nome, nada tem a ver com os imperialismos modernos. Tampouco se identifica com alguma nação em particular. Império, aqui, é o novo conceito da história da ideia de soberania e assinala uma mutação radical da maneira como concebemos fronteiras, fluxos de pessoas e produtos, regimes de temporalidade e condições de vida: "A transição para o Império surge do crepúsculo da soberania moderna. Em contraste com o imperialismo, o Império não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras fixas. É um aparelho de *descentralização* e *desterritorialização* do geral que incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão".[130] A penetração do Império nas realidades nacionais e privadas é uma nova "produção de subjetividade", na qual a intervenção biopolítica, a gerência dos papéis que cada cidadão do Império desempenha, é de algum modo matéria de controle supranacional. Essa gerência se baseia numa "ideia extraordinariamente secular e imanentista".[131] Toda a sociedade, desde os tratadistas do Renascimento, passa a ser concebida como fundamentada a partir de si mesma, e em especial a partir de seus conflitos internos. "A cidade é, dessa forma, um poder constituinte formado por um conjunto de múltiplos conflitos sociais, articulados em contínuos processos constitucionais",[132] os quais se traduzem numa instranscendente ordem de conflitos. Numa dinâmica crescente na qual se busca a transferência dos conflitos

130 Michael Hardt; Antonio Negri, op. cit., p. 12.

131 Ibid., p. 181.

132 Ibid., loc. cit.

internos para o exterior, começa a se instaurar uma pulsão que lembra o dilema imperial romano entre expansão e controle, com a diferença específica — recordem o que Olavo diz a respeito — de que nesse caso se trata da "ideia de um Império que seja também uma república democrática":[133] "Essa expansão imperial nada tem a ver com imperialismo, nem com esses organismos estatais projetados para a conquista, a pilhagem, o genocídio, a colonização e a escravidão. Contra esses imperialismos, o Império estende e consolida o modelo da rede de poder",[134] o qual toma a forma de uma nova constituição internacional, tácita ou expressa, à maneira do que sonhara gente tão diversa quanto o jurista Hans Kelsen e o presidente americano Wilson. O ponto de viragem do antigo imperialismo para a nova realidade imperial estaria na Guerra do Golfo, realizada "em nome de um direito global", chancelada por organismos internacionais, pela ONU, "uma autoridade central, um legítimo motor supranacional de ação jurídica".[135] Marcaria o momento em que a "ideia contemporânea de Império", que "nasceu com base na expansão global do projeto constitucional interno dos Estados Unidos",[136] tornou-se independente e autorreprodutora em razão das próprias bases de produção dos grandes mercados (não se trata, portanto, de uma gerência conspiratória do poder mundial): "Estamos vivendo uma primeira fase de transformação da fronteira global em espaço aberto de soberania imperial";[137] o Império não reconhece espaços que estejam "fora", sua lógica é mais de inclusão do que de exclusão, ele não se rege pela "transcendência" da fundamentação do poder constitucional, não reconhece algo que lhe esteja acima, antes se orienta pela "imanência" do capital tal como gerido compartilhadamente por empresas multinacionais, ONGs,

133 Ibid., p. 186.

134 Ibid., p. 185.

135 Ibid., pp. 198-99.

136 Ibid., p. 200.

137 Ibid., p. 201.

Estados-nação e organismos internacionais numa nova divisão internacional do trabalho.

Império tem, em relação ao ensaio de Olavo, duas vantagens principais. Em primeiro lugar, é mais explícito e detalhado quanto ao modo de funcionamento do governo imperial. O que tem de falho ou omisso na história do conceito imperial — detém-se quase exclusivamente no mundo moderno, trata muito ligeiramente dos aspectos espirituais da mutação da ideia imperial e não oferece uma teoria geral do Império, quanto mais como miragem movente da história ocidental —, compensa com o maior detalhe de suas muitas referências à teoria política e à filosofia do Direito que difundiram a concepção imperialista moderna, num primeiro momento, e a concepção imperial pós-moderna, em seguida. Mas *O jardim das aflições* o precedeu em cinco anos na advertência de que surgia uma nova realidade imperial, um "Império global", produzido pela internacionalização da "Revolução Americana", inclusive com vistas à criação de um "tribunal internacional".[138] O próprio Olavo observou as convergências de fundo entre a tese central de *O jardim* e de *Império*:

> A concordância do sr. Negri comigo ia desde as origens do processo [de constituição da realidade imperial contemporânea], que fazíamos remontar ao século XVIII, até a localização explícita da sede do governo imperial, que ambos situávamos no edifício da ONU[139] e não na Casa Branca. Entre esses dois extremos, concordávamos também na definição do Império como um novo paradigma civilizacional e não apenas uma mutação dos velhos imperialismos e colonialismos.[140]

138 As poucas mas precisas referências explícitas à estrutura internacionalizada do Império em JA estão nas páginas 326, 368 (nota 248), 370, 388-390 e 402.

139 Embora o *sentido* dessa afirmação se coadune perfeitamente com o que vai no texto de *O jardim das aflições*, a sigla ONU, mencionada — salvo engano — duas vezes ao longo do livro, não aparece em nenhum contexto similar a esse.

140 Olavo de Carvalho, "Guerra e Império", *O Globo*, 22 mar. 2003.

No entanto, havia algumas diferenças marcantes, em especial duas. A primeira estava em que "Negri descrevia como focos da reação libertária à ascensão imperial precisamente alguns movimentos de massa nos quais eu enxergava a mão inconfundível do próprio Império".[141] Hardt e Negri discutem na parte final de seu livro, "A multidão contra o Império", o papel, por exemplo, das ONGs na resistência globalizada a uma estrutura de poder global (sua visão das ONGs, ao longo do livro, é bastante ambígua, ora as vendo como instrumentos imperiais, ora como contraimperiais); ou ainda os novos modelos de nomadismo como uma subversão interna à lógica imperial: "*O direito geral de controlar seu próprio movimento é a demanda definitiva da cidadania global*".[142] Olavo dá um exemplo para esclarecer como os movimentos em rede da militância antiglobalista global podem eles mesmos trabalhar pelo Império: quando da eclosão da Guerra do Iraque, "a gigantesca mobilização mundial 'pacifista' em prol de Saddam Hussein mostrou com eloquência global que os movimentos de massa nos quais o sr. Negri via uma 'alternativa utópica' ao Império da ONU [...] são tentáculos da própria ONU, empenhados em estrangular as últimas e únicas soberanias nacionais capazes de lhe criar problemas: a americana, a inglesa e a israelense".[143] A outra diferença é que

> Negri, fiel ao cacoete marxista de explicar tudo pelo econômico, via o Império como superestrutura política do capitalismo globalizado e, assim, não podia senão acabar fazendo da ONU, ao menos implicitamente, uma agência a serviço do capitalismo. Como o grosso do capital está nos Estados Unidos, o resultado era que o belo diagnóstico diferencial entre imperialismo e Império acabava por se dissolver a si mesmo e desmascarar-se como nada mais que um novo pretexto para descer o pau nos Estados Unidos.[144]

141 Ibid., loc. cit.

142 Michael Hardt; Antonio Negri, op. cit., p. 424, grifo do autor.

143 Olavo de Carvalho, "Guerra e Império", *O Globo*, 22 mar. 2003.

144 Ibid., loc. cit.

Que intelectuais tão profundamente opostos entre si como Antonio Negri e Olavo de Carvalho tenham, contudo, chegado a diagnósticos tão similares num momento quase coincidente é uma prova de que a realidade imperial para a qual apontam merece maior estudo que não a reduza a simples conspiração dos mais ricos nem a uma mera forma contemporânea de imperialismo americano ou sionista, chinês ou russo, ou escolha o leitor.

VI
Revolução

29. A paralaxe cognitiva

Hoje mais do que nunca é necessário que o leitor da história da filosofia saiba: De te fabula narratur. *Essa história é a história da nossa vida. Se não a entendermos, não nos entenderemos a nós mesmos.*

Olavo de Carvalho[1]

Ao início da modernidade corresponde a emergência do tipo intelectual cortesão e mais ou menos independente de corporações tradicionais — corporações em sentido abrangente, inclusive as universidades e a Igreja. Os séculos XV e XVI são o momento no qual, mais uma vez, se cria um distanciamento carregado de autoconsciência entre uma elite letrada e o restante da população: caminhava-se em direção ao clima da tragédia clássica, que em breve se tornaria a forma literária mais compatível com essa experiência de nobreza. A tragédia, como gênero dramático, não é algo universal. Onde existe sentimento de justiça, de compensação

1 MCD, p. 18, grifo autor.

— como na tradição judaico-cristã —, não existe tragédia, ou existe muito lateralmente. Marx afirmou que "a necessidade só é cega na medida em que não é compreendida"; é uma vivência antitrágica da necessidade. Mas não era isso que sentiam, por exemplo, os elisabetanos. Para estes, diz George Steiner, o teatro trágico, se bem que com umas tintas de estoicismo, surge como "uma expressão da fase pré-racional da história; está fundado na crença de que existem na natureza e na psique forças ocultas, incontroláveis, capazes de enlouquecer ou destruir a mente".[2] Não sem motivo, a ópera se originou de uma tentativa fracassada de adaptar musicalmente a tragédia clássica;[3] algo chamava tantos eruditos e nobres a ver na vida uma processualidade anárquica, obscura, que cabia ler com ferramentas especiais.

A alquimia e a astrologia são duas dessas ferramentas. O momento que marca o surgimento da ciência moderna é o de maior difusão da astrologia ao longo de toda a história europeia.[4] A ruptura parcial com a cosmovisão cristã atirou intelectuais, pregadores e nobres à busca de novos meios de guiamento para a vida; isso afetou muitos protestantes, que na astrologia e nos simbolismos correlatos buscavam um meio de forjar uma nova cosmovisão que lhes permitisse ignorar a Igreja. Pouco antes, a difusão do platonismo, em especial na vertente "esotérica" do círculo de discípulos e admiradores de Marsílio Ficino, foi determinante para que gerações inteiras vissem com naturalidade a administração de aspectos sutis da matéria. Marsílio, aliás, além de astrólogo que predisse a ascensão de Giovanni Médici ao papado quando ele ainda era criança, traduziu para o latim o *Corpus Hermeticum*, conjunto de escritos ocultistas greco-egípcios do início da cristandade que teria longa fortuna entre cientistas e religiosos dos séculos seguintes.

2 George Steiner, *The Death of Tragedy*. Nova York: OUP, 1980, p. 342.

3 Otto Maria Carpeaux, *Uma nova história da música*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999, pp. 44-6.

4 Olavo de Carvalho discute o fenômeno longamente em CRM, aula 3, e em IPC, pp. 1-7.

Diferentemente da imagem banal que hoje se tem, a astrologia nos séculos XV e XVI era vista como uma aliada da ciência. Havia até um vago preconceito contra aqueles que criticavam a astrologia, pois de algum modo essas críticas se estendiam à própria ciência. Os que se lançavam a condenar a astrologia chegavam a ser encarados como uns espécimes tolos, obtusos a ponto de achar que qualquer investigação dos astros era, em si mesma, idolatria. Pior ainda, na boca desses críticos *a própria matemática chegava a ser confundida com magia*. Como nota um historiador, para ser astrólogo na época eram necessários sólidos conhecimentos de matemática e astronomia, ao passo que para ser crítico da astrologia bastava um conhecimento rudimentar de latim para ler Pico della Mirandola e reproduzir de modo abreviado seus argumentos.[5] Mais ainda, não eram exclusivos dos camponeses hábitos bastante comuns à época, como o de consultar almanaques astrológicos, a fim de plantar e colher de acordo com as fases da lua. Papas e reis viviam cercados de astrólogos. Balzac certa vez comentou que a quantidade de previsões astrológicas acertadas feitas por Ruggiei, o Velho, sobre a vida de Catarina de Médici, a quem servia diretamente, era uma coisa bastante embaraçosa para os descrentes da velha arte. O Papa Paulo III não apenas tornou bispo um astrólogo, Luca Guarico, como ainda o consultou de maneira regular, inclusive sobre os momentos astrologicamente mais propícios para iniciar as obras de expansão de certa parte do complexo arquitetônico do Vaticano. Em meio ao povo, histórias de astrólogos que previram a própria morte e tentaram em vão escapar dela eram o equivalente da época de histórias cinematográficas medíocres como *Premonição*. Tommaso Campanella dá notícia da morte do matemático e astrólogo alemão Valentinus Nabodus, homem que, depois de prever a própria morte, debalde tentara se resguardar, o que desde então se tornou uma lenda não

5 Benson Bobrick, *The Fated Sky: Astrology in History*. Nova York: Simon & Schuster, 2005, p. 124.

sei se confirmada ou não por outras fontes. Se a medicina se tornou um braço da astrologia ou a astrologia um braço da medicina, chega a ser difícil dizer.[6] E se mencionar que Issac Newton foi o último dos feiticeiros é uma afirmação que já não causa tanta estranheza, tampouco será de estranhar a afirmação de que Paracelso foi o primeiro dos cientistas modernos. Sem ele, diz Rosenstock-Huessy, René Descartes teria sido impossível.[7]

Essa também foi, por sinal, a época da humanidade em que mais se acreditou em bruxas que voam para o sabá ou em donzelas que, em noites de lua cheia, recebem o diabo em seu leito. Percebam: a Idade Média ficara muito para trás; fora um período de *pouca* (em alguns lugares inexistente) perseguição a bruxas. Esta veio a se disseminar não numa "obscurantista" e inquisitorial Espanha, mas em ambientes supostamente prósperos em luzes como a Inglaterra e o norte da Europa de um modo geral. Data daí a matança de feiticeiras e satanistas numa escala de dezenas de milhares, cifra que, em matéria de morticínio humano, só seria ultrapassada na Revolução Francesa; em mais de 90% dos casos, sua condenação ocorria em tribunais civis, não da Inquisição, que era até vista como um tribunal de leniência no qual, por meio de um juramento solene da boca para fora, se podia obter a liberdade. A Espanha, quando comparada no quesito caça às bruxas com as demais nações europeias nos séculos XVI e XVII, mostra-se quase compreensiva, imbuída até de "bom senso".[8] É por isso que, vendo-se flagrada por

6 Ibid., pp. 135-142.

7 Eugen Rosenstock-Huessy, "A Classic and a Founder". In: *Rosenstock-Huessy papers*. Oregon: Wipf & Stock, 2014, pp. 1-73.

8 Hugh Trevor-Roper escreveu a respeito um ensaio especialmente interessante porque mostra, a todo momento, o espanto do historiador liberal, repleto de preconceitos iluministas, partidário da modernidade como uma época de ampliação crescente do conhecimento, chocar-se com as informações contrárias que descobre e que, na condição de pesquisador sério, não oculta do leitor. Cf. "A mania europeia de bruxas dos séculos XVI e XVII". In: Hugh Trevor-Roper, *A crise do século XVII: religião, a Reforma e a mudança social*. Trad. de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks/Liberty Fund, 2007, pp. 145-284. Detalhe dos mais importantes: às pp. 188-9, Trevor-Roper afirma ser impossível reduzir as incontáveis confissões de prática de satanismo feitas por mulheres a produtos fantasiosos da tortura. "Se as confissões eram simplesmente uma reação à tortura, teríamos de explicar por que mesmo na Inglaterra, onde não havia tortura judicial, as bruxas confessavam crimes absurdos".

vizinhos a cruzar o céu da madrugada distraidamente em sua vassoura (era um tipo de relato comum), a aprendiz de feiticeira corria para a barra da saia da Igreja Católica. Num país como a Inglaterra, de pouco adiantaria; os reis, soberanos nessa área e acostumados a punir quantidades não desprezíveis de miseráveis e indigentes com a morte na forca pelo crime (vejam que hediondo) de "vagabundagem",[9] sentiam-se especialmente vocacionados para mandar bruxas ao inferno. A catoliquíssima França não fazia por menos. O que está em jogo aqui é a crescente autoridade que os reis e seus tribunais se arrogam de julgar matérias espirituais, mas não quaisquer matérias; o satanismo e a magia eram assim reconhecidos implicitamente como práticas socialmente endêmicas. A alquimia e a astrologia, coitadas, passavam a parecer coisa mais delicada e erudita que não poderia causar maior dano.

Nos séculos anteriores, um clérigo (no sentido amplo de "intelectual") via no exercício da filosofia e da ciência um meio de compreender melhor o mundo no qual ele e o restante da humanidade viveram desde sempre. O que os filósofos e cientistas modernos fazem é outra coisa. A matematização da natureza e o desenvolvimento de meios para manipular suas "forças sutis" davam ao investigador a sensação de que penetrava um novo mundo, de que experimentava a transfiguração da realidade cotidiana, a qual começava a parecer distante, diminuída, fraca, em razão — diz Olavo de Carvalho — dessa "grande mutação em que o esquematismo de umas fórmulas secas se substitui à riqueza do mundo vivente".[10] Quando falo em ingresso numa nova realidade, peço que o leitor me compreenda de modo bastante literal. Em seu *Tratado do mundo* (1664), livro

9 Assunto muito popular entre os ingleses quinhentistas; é inclusive um problema mencionado n'*A Utopia* de Thomas More.

10 JA, p. 184.

extravagante e cheio de observações reveladoras do ambiente intelectual da época, Descartes nos faz um convite. Depois de breves comentários acerca do modo como as coisas materiais são constituídas, assim tratando dos quatro elementos, do seco e do úmido, da dimensão das partes dos objetos em relação ao movimento de suas partículas; depois de sugerir que o objeto mais sólido seria aquele em que suas partes estivessem completamente contíguas, unidas, e o mais líquido o de conformação contrária (momento em que responde à possível objeção de que o mesmo se poderia dizer do ar, oferecendo curiosos argumentos), Descartes finalmente, para comunicar os fundamentos de sua visão, diz nada menos que irá contar uma fábula. Para tanto, nos chama a ingressar no mundo que pretende descrever: "*Permiti a vosso pensamento, pois, por um pouco de tempo, que saia deste mundo para conseguir ver um outro totalmente novo, que farei nascer em sua presença nos espaços imaginários*".[11]

Uma impressão como essa, a de "sair" deste mundo e ser capaz de "criar" outro, que na verdade é de algum modo este mesmo mundo, só era possível após dois séculos de elogio da "fama", da "glória" individuais, da capacidade do indivíduo de fazer que todas as forças se dobrem ao seu talento, de maneira que sua memória seja perpetuada pelos séculos dos séculos.[12] As possibilidades do indivíduo são vistas como "ilimitadas" nesse início de modernidade. É coisa bastante sentida nas obras literárias do período, nota Otto Maria Carpeaux. "É isso que explica um dos fenômenos mais estranhos do 'Quattrocento': o interesse pela magia. Porque a magia promete onipotência ao indivíduo",[13] indivíduo cuja "maior aspiração é a 'Glória'"; "ela não cabe apenas ao poder físico, mas também ao trabalho intelectual".[14] O protótipo do humanista é alguém que se recolhe em seu estúdio para o convívio com os clássicos; é um exilado, como Dante, exílio que impõe cosmopolitismo e confiança nas próprias forças num sentido bastante antinatural, até porque não só humano. Nesse novo modelo de vivência, o quadro mitopoético cristão irá aos poucos se desgastar, a ponto de o indivíduo não mais encontrar nele sua origem e fim, uma orientação acerca de como se inserir no mundo. Era inevitável que algum novo quadro mitopoético o substituísse; neste, a fama era experimentada como coisa condicionada, em alguma medida também condicionante, e que obedecia a padrões. Quais padrões? Os padrões dos ritmos cósmicos, dos processos cíclicos, do curso dos planetas, da astrologia, em suma. Assim como a ciência buscaria nas "engrenagens" da natureza redutíveis a umas quantas equações a verdadeira realidade do mundo físico, assim também o comum dos eruditos do período buscaria no simbolismo astrológico um meio de desvelar os mecanismos da fama que regem a vida de cada pessoa. Consultar os astros, antes de tomar alguma decisão importante, era coisa análoga a revisar a correção dos cálculos antes de deles extrair um teorema.

Esse novo mundo da fama e da imaginação científica, tão prezado pelos eruditos da Renascença, mundo em que não se sabia ao certo como pisar, mas do qual se pressentia que nele não cabiam mais a ingenuidade e a certeza de se situar seguramente num todo ordenado e pleno de verdade, era bastante justificada. A verdade não era mais coisa corriqueira, natural: era necessário como que roubá-la ao mundo, violentar a realidade para alcançá-la. A ciência não é outra coisa além do pecado capital da ira sistematizado por meio da oposição entre "sujeito" do conhecimento e "objeto" do conhecimento; o método científico não tem a princípio termo, sua meta é abranger toda a existência material, é fazer-se ira

11 René Descartes, *O Mundo (ou Tratado da Luz) e O Homem*. Trad. de César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009, p. 71.

12 IPC, pp. 7-10.

13 Otto Maria Carpeaux, *História da literatura ocidental*. 3.ed. Brasília: Senado Federal, 2008, p. 328. 4v. Edições do Senado Federal; v. 107-A, v. 1.

14 Ibid., p. 329.

transcendentalizada, o que transformaria a culpa na ambiência subjetiva própria da primeira geração moderna que voltara as costas para o fundamento transcendente da realidade.[15] A ciência se opõe ao mundo, e o intelectual se opõe a tudo — ou a *quase* tudo, já que em sua maioria eles agora trabalham direta ou indiretamente para o Estado. É a primeira vez na história que se começa a pensar no ofício do intelectual como o de um opositor; Thomas More teve de passar pelo martírio para mostrar que o Estado nascente não era uma fantasia no palco do mundo, e sim uma realidade potencialmente opressora. Urge, portanto, estar vigilante, e vigilância é desconfiança; ainda que, de Descartes a Rousseau e Voltaire, todos os intelectuais que ilustram exemplarmente a nova classe tenham vivido como protegidos de algum poderoso. É mais um traço de irrealidade, de inconsciência, desse mundo. O conhecimento é agora matéria de especialidade desse opositor de torre de marfim; não pode ser alcançado sem método. Não é mais coisa de domínio comum, ou é falsamente comum para o populacho, verdadeiramente rara para o novo intelectual. Como estranhar, assim, que a filosofia tenha ganhado uma expressão mais obscura ou tenha, do ponto de vista do comum da humanidade, se tornada esquisita e até contrária ao bom senso? Da interpretação das filosofias modernas se pode dizer, observa Olavo, que "coloca, desde o primeiro dia, dificuldades incomparavelmente superiores àquelas com que se defrontaram ontem e se defrontam hoje os leitores dos filósofos antigos"; essas dificuldades não se referem a miudezas, a detalhes biográficos dos autores, dizem respeito "ao próprio sentido essencial de suas filosofias, que parecem admitir as leituras mais díspares e antagônicas", que parecem não resistir

15 Vilém Flusser, *O último juízo: gerações I: culpa & maldição*. Org. de Rodrigo Maltez Novaes e Rodrigo Petrônio. São Paulo: É Realizações, 2017, pp. 159-75.

> às tentativas de fazer delas o que bem se entenda, produzindo-se por exemplo [...] um Maquiavel apologista da tirania e um Maquiavel democrata, um Descartes cristão sincero e um anticristão disfarçado, um Kant platônico e idealista ou materialista e positivista, um Hegel precursor do nazismo ou do moderno Estado de direito, um Marx humanista ou anti-humanista, um Nietzsche fascista ou libertário.[16]

Essas ambiguidades traduziam no interior do esforço filosófico o alheamento que filósofos e cientistas começavam a viver em relação à sua realidade mais imediata. Isso seria causa de um traço intelectual dos mais marcantes da modernidade; Olavo o designa *paralaxe cognitiva*, que pode ser definida como *o deslocamento — ou aparente disjunção cognitiva — entre o eixo real da experiência do indivíduo e o eixo de sua reflexão teórica*.[17] Esse deslocamento também pode se manifestar, como no caso de René Descartes, sob a forma de descoordenação entre eu pensante e eu cognoscente,[18] desde que se compreenda que, nesse caso, o eu pensante se projeta para além do âmbito que lhe é próprio, o raciocínio lógico-discursivo, e pretende se afirmar contra todos os demais dados presentes à consciência e que são a própria condição de sua atividade. A paralaxe cognitiva não pode ser confundida nem com erro nem com mentira. A mentira pressuporia que o indivíduo que a elabora tenha ciência de sua verdadeira posição no conjunto da realidade — ou da parcela sua mais saliente segundo a exigência de uma dada circunstância —, apenas aí retirando, no âmbito do discurso, o assentimento que é tácito em sua existência e conscientemente explícito para o seu eu pensante. Tampouco o indivíduo que tão só erra incide em paralaxe: o erro é produto ainda da convergência entre pensamento e consciência,

16 MCD, pp. 15-6.

17 IPC, p. 1. "Baseando-me no símbolo das antigas máquinas fotográficas, nas quais o foco do visor não coincidia com o da objetiva, criei a expressão *paralaxe cognitiva* para designar o deslocamento estrutural entre o eixo da experiência de um pensador e o eixo da sua construção teorética". VD, p. 129, grifo do autor.

18 VD, pp. 96-7; cf. Capítulo 1, 5.

ou melhor, surge ainda do empenho do sujeito para que seu pensamento se cale e a realidade fale por meio de sua consciência; ao longo desse empenho, no entanto, o aparelho cognitivo falha em algum ponto da conversão de experiência real em símbolo interior ou na conversão do símbolo interior em linguagem comunicável. Muito diferentemente, a paralaxe cognitiva se revela um movimento da inteligência em outra direção, afinal a direção oposta: formulação teorética e experiência vivida não se estreitam, e sim se apartam repetida, metódica e estruturalmente. Não é falseamento expressivo que mascara um assentimento existencial tanto cronológica quanto epistemologicamente prévio, nem acidente num processo que tende à intimidade entre eu pensante, consciência e realidade; é na verdade, e com maior gravidade, uma infidelidade involuntária (ou pelo menos com acentuado teor de involuntariedade, caso contrário se trataria de simples mentira) da mente pensante para com as condições reais de possibilidade existencial que lhe permitiram chegar ao pensado. Um exemplo notório de paralaxe cognitiva, um exemplo que nos é historicamente próximo, se encontra em Karl Marx, que

> diz que só o proletariado pode apreender o movimento real da história, porque as classes que o precedem vivem aprisionadas na fantasia subjetiva das suas respectivas ideologias de classe. Mas, se é assim, por que o primeiro a perceber isso e a apreender o movimento alegadamente real da história foi o próprio Karl Marx, que não era proletário, não tinha nenhuma experiência da vida proletária e até a idade madura só conhecia os proletários por meio de leituras? Ou a ideologia de classe é inerente à posição social real do sujeito, ou é de livre escolha independentemente da posição social, mas neste último caso não é ideologia de classe de maneira alguma e sim apenas ideologia pessoal projetada *ex post facto* sobre uma classe, também de livre escolha.[19]

19 "'Ser conservador é não ser jamais o portador de um futuro radiante'. Bruno Garschagen entrevista Olavo de Carvalho". Disponível em http://www.olavodecarvalho.org/textos/0801entrevista.html.

Outro grande exemplo de paralaxe cognitiva é o *pseudoprofetismo* de Maquiavel.[20] O profetismo autêntico se distingue por tomar o conjunto da experiência tradicional de uma comunidade e, a partir desse passado invocado em vista dos fatos do presente, prever os fatos do futuro.[21] O teste da profecia é inescapável. Todo falso profeta de hoje é o charlatão de amanhã. Mas não é assim com o pseudoprofetismo. Da mesma maneira que a paralaxe cognitiva não se confunde com o erro nem com a mentira, o pseudoprofetismo não se confunde, na acepção que Olavo lhe dá, com o falso profetismo. Não é o oposto do profetismo genuíno; é sua paródia. A paródia está não em tomar o passado e a partir dele errar previsões sobre o futuro — ou não desencadear o curso de ações almejado, pois profecia é força agente na história que convoca os indivíduos a agirem com vista a um determinado fim —, mas antes em conceber um futuro apenas possível, imaginário, já o dando não só como certo, mas também como medida de avaliação de toda a história pretérita, a única conhecida de fato. A nota específica da ação pseudoprofética é que essa inversão da experiência comum do tempo (elemento que analiso melhor na próxima seção) trabalha a favor da implementação de um projeto velado de poder. Para bem apreciar o fenômeno, é necessário um exercício imaginativo de identificação idealmente completa entre o estudioso e o autor em questão, no intuito de rastrear as experiências reais por trás de suas ideias,[22] ao mesmo tempo que se delineia seu *horizonte de consciência*, definido pelo que o indivíduo sabe, e mais ainda por aquilo que ele não sabe mas deveria saber para afirmar o que afirma em sua obra e mesmo em sua vida tomada integralmente.

20 MCD, pp. 45-7.

21 Isso aponta para um complemento da atividade profética como modalidade de ação política intelectual por excelência tal qual exposta, brevemente, no Capítulo IV, 27.

22 Conforme discuti no Capítulo I, 5, no Capítulo III, 17, (a) e no Capítulo V, 25.

Só assim se poderá compreender que a experiência fundamental de Maquiavel é a luta contra a Providência na história, o empenho de revogá-la, essa *fortuna*, por meio da só *virtú* humana; é experiência que se identifica com o pecado contra o Espírito Santo, o espírito da verdade.[23]

> A antiga Roma, segundo ele [Maquiavel], nasceu da *Virtú* de seus fundadores, mas corrompeu-se e deixou-se amolecer pela influência dissolvente do judaico-cristianismo, filho de Deus, isto é, da "Fortuna". Do judaico-cristianismo nasceu a Segunda Roma, a Roma dos Papas, cujo poder invejável se assentava no desfibramento das nações pela influência deletéria de uma doutrina da resignação e da compaixão. A esse influxo ele atribui todos os males dos povos europeus e principalmente da Itália. Tanto a libertação da Itália, a curto prazo, quanto a instauração da Terceira Roma, num futuro indeterminado, terão de ser portanto obra da *Virtú* que se rebela contra a *Fortuna* e revoga os decretos da Providência por um ato de vontade.[24]

Olavo chama isso de "rebelião metafísica".[25] Esse é o projeto delineado nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (1517). Só um regime de força seria capaz de deter o que, para Maquiavel, é o cerne da ação do cristianismo na história, força que ele toma bem à feição de como Nietzsche a formularia séculos depois. *Só o príncipe seria capaz de levar o projeto a bom termo*; *O príncipe* (1513), não à toa, foi obra escrita quatro anos antes dos *Discursos*, oito anos antes de *A arte da guerra* e doze antes de *História de Florença*, o que torna mais verossímil a tese de Olavo de que "a concepção maquiavélica de governo, com a profecia do advento do Príncipe-reformador, estava pronta e acabada no instante em que seu autor criou, retroativamente, uma interpretação global da história para justificá-la. Sua interpretação do passado é

23 Cf. Capítulo 1, 3.

24 MCD, pp. 45-6.

25 Ibid., p. 46.

pré-moldada pela sua antevisão do futuro";[26] sua teoria é pseudoprofética. No Capítulo 6 de *O príncipe*, ao diferenciar profetas armados de profetas desarmados e atribuir aos primeiros a efetiva capacidade de vitória ao longo da história, enquanto os segundos não disporiam da *virtú* propiciada pelas armas e engenho com que se impor, Maquiavel remove do acontecer histórico os elementos casuais incontroláveis e mesmo divinos, e assim funda a estabilidade e longevidade dos governos apenas na capacidade de controle pela violência. Moisés teria liderado vitoriosamente os hebreus porque seria um profeta armado; Maquiavel, de maneira não se sabe se obtusa ou proposital, confunde poder militar e poder intelectual: se o que importa no campo político são somente as armas da violência física, como poderia Moisés continuar a ser fonte de autoridade milênios depois de sua morte? Que *virtú* no sentido maquiavélico seria capaz disso? O Moisés de que Maquiavel fala não foi o Moisés histórico; é o Moisés que reivindica para si, com ele se identificando na condição de novo guia pseudoprofético que se acredita infenso às ingenuidades e crendices do mundo cristão. O projeto maquiavélico só poderá se manifestar se tornado força ativa na história, sob a forma de *inversão paródica do cristianismo*. De *O príncipe* aos *Discursos*, sua visão antiprovidencial se sistematiza a ponto de elaborar um questionável elogio do cristianismo: seria este uma coisa benéfica como fonte de autoridade e unidade de Roma; mas, à medida que a Igreja se organiza — isto é: à medida que o mundo se torna cristão —, deixaria de ser fator benéfico. Dito de outro modo, Maquiavel só reconhece na religião cristã um meio útil de manipulação política; *tão logo o cristianismo começa a voltar as costas para o governo temporal e o mundo antigo*, tão logo o cristianismo faz-se fé cristã e não estatal, transforma-se em coisa maléfica a ser combatida. Esse combate possui um plano claro em duas etapas, uma relatada em *O príncipe*, outra em *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*:

26 Ibid., loc. cit.

> A primeira [etapa] concentra-se nos problemas mais imediatos da conquista do poder absoluto e delineia o retrato ideal do príncipe capaz de instaurar o novo estado de coisas. A segunda amplia formidavelmente a abrangência do projeto e o quadro de referências históricas que o embasam: o principado local aparece transfigurado em república universal, o plano da independência italiana na utopia de uma nova civilização mundial.
>
> O arrazoado que Maquiavel oferece em favor da subjugação e eventualmente destruição da Igreja pela casta nobre ascendente também se desenvolve em duas etapas. No *Príncipe*, aparece sob a forma do imoralismo prático que isenta o governante de todas as obrigações morais impostas pelo Cristianismo. Nos *Discursos*, a demolição da Igreja passa a uma etapa superior: a completa falsificação caluniosa da história da Igreja e a construção de um modelo de Estado fundado na inversão paródica do cristianismo.[27]

O imoralismo, a *Realpolitik*, o nacionalismo, o esteticismo ou o cientificismo político que se quiser ver n'O *príncipe* — conforme as mais diversas interpretações feitas da obra ao longo do tempo[28] — não são mais do que aspectos, ainda que aspectos importantes, de um plano maior a que se subordinam: o plano do Estado, seja monárquico como em O *príncipe*, seja republicano como nos *Discursos*, moldado por aquilo que Antonio Gramsci chamaria de "mundanização e terrestrialidade absoluta do pensamento", de modo a torná-lo não só laico, como até pós-cristão. Para Maquiavel, o "mal do cristianismo decadente não está na perda das virtudes evangélicas, mas na perda da capacidade de ludibriar as multidões. Por mais que a blasfêmia se oculte sob montanhas de disfarces, ela não pode ter escapado ao próprio Maquiavel, que lhe acrescenta o detalhe requintado de atribuir ao próprio Cristo o mérito da arte do engodo, miseravelmente perdido por seus sucessores"; é em nome de "Cristo transfigurado em político maquiavélico"[29] que ele fala. Era inevitável que sua sonhada vitória da *virtú* sobre a *fortuna* tivesse

27 Ibid., p. 82, grifo do autor.

28 Ibid., pp. 19-39.

29 Ibid., p. 86.

grave consequência: com ela, aristocratiza-se o mal. Numa famosa carta, escrita em sua época de desgraça, quando caíra, e ele junto com ela, a República na qual trabalhara num cargo subalterno por catorze anos, Maquiavel descreve seu dia a dia. Terminado o almoço com a família, segue para a taverna, onde acompanhado de rudes oleiros e moleiros bebe, embriaga-se, briga, escarnece, maldiz sua vida e a dos outros, numa palavra se embrutece folgadamente. Mas à noite, ao se retirar para sua residência, instala-se em seu estúdio trajando roupas reais, e assim abre os livros dos antigos, leitura que o transporta a um mundo transfigurado no qual trata das coisas belas que nasceu para tratar. É um relato impressionante. Não desnorteia, contudo, se percebemos que a diferença entre os companheiros da tarde e os da noite não é tão essencial assim. Da história política e militar o autor de O *príncipe* só retém a torpeza capaz de subjugar, de dominar, de esmagar. Da tarde para a noite há um incremento do grau de consciência no emprego do mal refletido. Por isso Olavo fala numa nobilitação, uma aristocratização do mal, a qual seria própria do governante capaz de levar adiante um plano de longuíssimo prazo como o da Terceira Roma. Essa conclusão só pode ser alcançada, como se vê, se o conjunto da vida e obra de Maquiavel for levado em conta: não só O *príncipe* em conjunção com os *Discursos*, mas ambas as obras ladeadas com cartas e conduta pública e o que mais houver disponível ao investigador — por exemplo, sonhos.

Sim, sonhos;[30] e que visão mais acabada se poderá ter do satanismo aristocrático posto a serviço do projeto antiprovidencial da Terceira Roma do que o sonho que, já adoentado e a esperar a morte, Maquiavel contou a seus amigos? Ele teria tido uma visão do paraíso; este era habitado por pobres malvestidos, imundos, simplórios. E teria tido uma visão do inferno; este outro era habitado por sábios

30 Recorde que também em seu estudo sobre Descartes Olavo recorreu a sonhos. Cf. Capítulo 1, 5, esp. nota 115.

da Antiguidade, Platão e Tácito entre eles, todos de porte nobre e em altas conversações. Nesse sonho, é interrogado se gostaria de ir para o paraíso ou para o inferno; *ele opta pelo inferno*. Escolha bem condizente com sua índole, sua vida, sua obra.

Obra na qual por toda parte se encontram traços de paralaxe cognitiva: o filósofo que queria influir na história por meio da pena, e não por meio da ação política direta, era alguém que pessoalmente deplorava intelectuais impotentes que se resignavam e faziam uso só do papel;[31] o estrategista político que elabora a teoria de *O príncipe*, advertindo-lhe que, tão logo chegue ao poder, deve matar todos aqueles que o ajudaram de perto a lá chegar, não percebe que evidentemente o próprio autor do projeto estaria incluído na lista, ou seja, o próprio Maquiavel; o intelectual que se pretendia um novo Moisés, que se acreditava um realista, um estrategista, um conselheiro de tiranos, foi durante toda a sua vida um perdedor, um homem que era comumente pego desprevenido, errava em seus cálculos políticos e sobrevivia de favor obtido à custa de perdulária bajulação. Como alguém com esse perfil se poderia imaginar um novo Moisés? "O aparente realismo com que ele aceita as limitações da ação humana e descreve as misérias da política encobre não só o utopismo profético da Terceira Roma, mas a absoluta incapacidade que o inventor dela tem de examinar sua invenção desde o ponto de vista da sua própria posição real na existência. Donde a necessidade de encarnar um personagem imaginário — o novo Moisés — e descrever o mundo desde o ponto de vista dessa ficção".[32] As condições concretas da experiência vivida por Maquiavel inviabilizavam sua filosofia política. E, quanto mais ascendemos em abstração de sua vida ao seu pensamento, mais patente se torna a paralaxe. Ora, ele nos pede que a política seja absoluta e autárquica, banindo para fora de seus muros toda a religião e moral; mas como

31 MCD, p. 50.

32 Ibid., p. 51.

as coisas poderiam ser assim, uma vez que a *virtú* deve se sobrepor à *fortuna* da Providência, fazendo-lhe guerra, o que significa dizer conhecendo-a a fundo para de fato detê-la? Os termos do problema tais como Maquiavel os dispõe mostram que sua própria abordagem da questão é incompatível com aquilo que doutrinalmente defende. A levar a sério a luta da *virtú* estatizada contra a *fortuna* da Providência, a primeira coisa que se deveria fazer era penetrar mais solidamente a realidade providencial e, por assim dizer, mapear-lhe o terreno; exatamente o contrário, portanto, da reivindicação ora implícita, ora explícita de afastar, em análises políticas, o Estado da Igreja. É um "problema crucial": "Se a essência da política é a *Virtú* e a missão da *Virtú* é subjugar a Fortuna identificada por sua vez com a vontade de Deus, que realismo existe em isolar a política da religião, isto é, do conhecimento da 'Fortuna' enquanto tal? A Fortuna é ao mesmo tempo o cenário abrangente dentro do qual se desenrolam as atividades políticas e o principal obstáculo a ser vencido por elas".[33] O realista Maquiavel não era tão realista assim. A religião deveria ser parte do estudo e da ação política. Isso, a partir das próprias formulações de Maquiavel, é algo que deveria estar presente à sua consciência. Não estava, até onde é possível averiguar. Escapou de seu horizonte de consciência.

Esse tipo de falseamento da experiência, já apartada e como que encoberta pelas formulações do eu pensante num eixo teorético disjunto, na verdade chega com René Descartes a ser o ponto de partida da modernidade. Da mesma maneira como, num ato de rebelião aberta contra o espírito da verdade, Maquiavel quer revogar a *fortuna* por meio da *virtú*, Descartes pretende reduzir toda a consciência humana ao eu pensante. Ambas as operações não deixam de ser convergentes, mas nem por isso respondem às mesmas experiências originais. Nisso diferem, e diferem até demais, o que

33 Ibid., p. 71, grifo do autor.

ilustra um dado em que Olavo insiste bastante e ao qual aludi em outro momento: que, se o principal de uma filosofia está em seu filosofema, quando o colocamos diante da situação existencial à qual reage, e pela qual se estrutura, descobrimos que experiências similares podem ter formulações teoréticas muitos distintas, e vice-versa.

30. A mentalidade revolucionária

Em toda época, a circunstância existencial do ser humano pode ser descrita a partir da maneira como responde a seis perguntas fundamentais. Essas perguntas se ordenam em três polos opositivos, isto é, em três eixos de gradativa passagem de um extremo a outro, a depender de como o indivíduo responde ao estímulo dessa graduação possível. "Cada um dos polos", nota Olavo, "é uma interrogação, um misto de ignorância e conhecimento, um foco de tensões espirituais. Cada um se articula com seu oposto, num mútuo esclarecimento — ou multiplicação — de tensões. E no ponto de interseção dos três eixos, como no das três direções do espaço, fixado na estrutura da realidade como Cristo na cruz, está o ser humano".[34]

O primeiro eixo cobra respostas para o par "origem-fim".[35] Nenhuma comunidade humana jamais se organizou sem ter alguma imagem, ainda que precária, acerca das épocas mais pretéritas, primevas, de sua existência, nem tampouco sem articular alguma imagem do futuro, do futuro definitivo, isto é, a finalidade de tudo

34 DS, p. 117. Olavo explica que não há gratuidade nesse esquema em cruz: "A ideia geral de perguntas-limite veio de Voegelin. [...] A disposição em cruz veio de Eugen Rosenstock-Huessy e Raymond Abellio, mas tive de modificá-la para que fosse útil ao meu esquema. A formulação de cada uma das seis perguntas também não é pura invenção: resume uma multidão de expressões diversas que lhes foram dadas pelos filósofos desde Platão". Ibid., pp. 119-20.

35 DS, p. 115.

quanto existe. O segundo eixo, "natureza-sociedade",[36] é um tipo de especificação, ou estreitamento de zonas de significado, do primeiro eixo. A origem e o fim não se apresentam mais tanto sob aspecto temporal; surgem agora como ambiências dentro das quais o ser humano se movimenta historicamente: se mais no rumo da cultura, do ordenamento criado pelo homem, ou se mais no rumo da natureza, do ordenamento desde sempre dado independentemente da vontade humana. Observe-se que "ordenamento" é só modo de dizer; em diferentes épocas, o ordenamento da sociedade pode ser visto como pura desordem, e o ordenamento da natureza como o caos ancestral e indelével. Pode-se até "fazer da natureza uma espécie de ordem social, como na antiga cosmobiologia, ou naturalizar a sociedade, como na antropologia evolucionista. Mas essas tentativas só revelam a impossibilidade, seja de explicar um dos termos pelo seu contrário, seja de articulá-los numa equação definitiva, seja de compreender um deles sem referência ao outro".[37] Por fim, o terceiro eixo, "imanência-transcendência",[38] de algum modo abarca os dois anteriores sem se confundir com eles. É muito natural que nos apercebamos desse eixo: o simples fato de que eu exista, e de que eu não me confunda com as demais pessoas, faz-me compreender que existe uma faixa de realidade do meu "eu" e outra diferente dada pelo "não eu". No limite, toda a comunidade de pessoas coexistentes pode formar uma unidade, e essa unidade pode ser até compreendida em conjunto com a história e a natureza; a partir dessa compreensão da identidade da vida no espaço e no tempo consigo mesma, pode-se erguer a vista para o que não estaria delimitado por essa identidade, isto é — para o que seja transcendente a essa imanência. Queiramos ou não, sempre visualizamos de alguma maneira a transcendência, não importa se

36 Ibid., p. 116.

37 Ibid., loc. cit.

38 Ibid., pp. 116-7.

de maneira cristã, budista, materialista ou indiferente, agnóstica. É sempre a pergunta pela transcendência, na medida em que funda a possibilidade das outras cinco perguntas, que dá a estas a "escala da sua significação".[39]

Quando, a partir desse esboço de uma antropologia filosófica, olhamos para as circunstâncias modernas de existência, percebemos que algo de muito estranho, historicamente único, ocorreu na maneira como se passou a enxergar o imbricamento das seis perguntas-limite:

> Muitas culturas arcaicas privilegiavam o fator "origem", explicando sociedade e natureza por um mito cosmogônico, ignorando a transcendência e a imanência. A escolástica medieval remeteu-se à transcendência, sonhando poder deduzir dela uma ordem intelectual completa e definitiva. A modernidade absorveu tudo na oposição natureza-sociedade, esperando não menos utopicamente reduzir os mistérios da transcendência e da imanência, da origem e do fim, a questões de partículas subatômicas, código genético e análise linguística. Preparou assim o advento das ideologias totalitárias que fizeram da sociedade a razão última da origem e do fim, colocando entre parênteses a natureza, sufocando a imanência e vedando o acesso à transcendência.[40]

Quando o eixo vertical da existência começa a se inclinar demasiado, horizontalizando-se no sentido da história ou no sentido da natureza, antigos deuses são invocados para reinar mais uma vez no mundo. Esses deuses se agremiam, ora sob a forma de ideias desenvolvidas de maneira sistemática, ora sob a forma de idiossincrasias de sensibilidade, que pouco a pouco penetram no discurso socialmente dominante por meio daquela corrente espiritual latente na história do Ocidente a que me referi — como diz Olavo, que nisso acompanha Voegelin — como gnosticismo.[41] O cenário no qual

39 Ibid., p. 120.

40 Ibid., p. 118.

41 Cf. Capítulo v, 28.

essas ideias reingressam nas disputas públicas é bastante diverso do cenário greco-romano, último momento em que haviam reivindicado posse do destino humano. É a partir desse novo cenário, e como forma paroxística de paralaxe cognitiva, que se desenvolverá a *mentalidade revolucionária*.

O gnosticismo, uma das molas ocultas da dinâmica imperial no Ocidente, reaparece cristianizado por volta do século XIV sob a forma de messianismo. Este irá se distinguir por quatro características: (I) a humanidade não pode aguardar que Cristo a salve, mas tem de salvar a si mesma, só ela o pode fazer; (II) essa salvação passa pela eliminação dos "maus", os quais tendem a ser identificados com os ricos; (III) como nem todos os "puros" são capazes de reconhecer a necessidade dessa missão e de realizá-la, devem então se sujeitar a um minoria dirigente; e (IV) a matança dos maus haverá de trazer uma era de ouro do espírito, "uma nova humanidade", e não apenas melhorias gerais das condições de vida.[42] Pouco depois, "John Knox, John Huss, Thomas Münzer e outros 'profetas' das origens da modernidade" se mostrariam não "apenas precursores do movimento revolucionário mundial: são seus criadores".[43] É que para eles, como também para os revolucionários modernos, a "erradicação do mal deve tomar [...] a forma de uma reestruturação radical da ordem social inteira. Nada pode permanecer intocado. O poder revolucionário, como o Deus da Bíblia, 'faz novas todas as coisas'".[44] Não há limites para a abrangência e profundidade da ação do reformador revolucionário. Ele não compreende as imperfeições da vida, as precariedades da existência humana, como fatores naturais e permanentes de nossa condição, e sim como "ano-

42 "O inimigo é um só", DC (8.1.2007). Olavo cita, além de Eric Voegelin, Norman Cohn e James Billington como dois dos principais estudiosos das relações entre gnosticismo, messianismo e movimento revolucionário. São autores, respectivamente, de *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (1957) e de *Fire in the Minds of Men: Origins of the Revolutionary Faith* (1980). MQVP, pp. 225-6.

43 "O inimigo é um só", DC (8.1.2007).

44 MQVP, p. 192.

malias temporárias criadas por uma parcela da humanidade — os burgueses, os judeus, os cristãos etc. —, a qual pode ser localizada e punida, extirpando-se destarte a raiz do mal".[45] Isso supõe a pureza da doutrina que move o reformador; supõe que todos os seus esforços, mesmo os fracassados, são em prol da reforma geral da existência, meta em si tida por ótima e de tudo justificadora, mas fracasso algum, líder fracassado algum, poderá lançar desconfiança sobre a doutrina. Esse traço de comportamento marcará a ascensão ao cenário público da sociedade europeia de ideias que antes se movimentavam esquivamente, no subsolo das correntes de ideias, nos símbolos mais compactos de determinados meios. O Iluminismo é a sistematização "racional" de pulsões intelectuais nascidas de um antiespiritualismo que antes só achara veículo no simbolismo religioso. Com a Revolução Francesa, messianismo e matança se unem definitivamente. "A retórica do Terror imita de perto a dos pseudoprofetas messiânicos: a ideia do apocalipse terreno, a condenação radical do capitalismo, a purificação do universo pela matança dos ricos, a missão privilegiada dos 'santos', o retorno da humanidade a uma era de pureza originária — tudo aí ressurge, mas agora com o *Contrato social* de Rousseau como texto sagrado em vez dos Evangelhos".[46]

45 Ibid., pp. 191-2.

46 "O inimigo é um só", DC (8.1.2007). O fervor religioso é substituído pelo fervor antirreligioso: "Extinta a epidemia das revoluções messiânicas, a segunda onda do movimento revolucionário assume a forma do anticristianismo e antijudaísmo explícitos. Os iluministas do século XVIII não só pregaram abertamente a eliminação dessas duas fés tradicionais, mas não hesitaram em inventar contra elas as mentiras mais aberrantes, achando isso lindo e divertindo-se a valer. As polêmicas anticristãs de hoje em dia parecem até primores de polidez quando comparadas à virulência da invencionice setecentista". "O inimigo é um só", DC (8.1.2007). Olavo, nesse mesmo artigo, dá um exemplo de "invencionice setecentista": a criação por Diderot do topos, de vasta tradição e repercussão, da freira sem vocação que é prisioneira do convento, vítima da opressão religiosa que não lhe permite se desligar de sua ordem. *A religiosa* (1796) se baseia numa pessoa real, a irmã Delamarre do convento de Longchamps, que não só não queria fugir do claustro, como, na condição de porteira, tinha ainda a seu dispor todas as chaves do prédio. Cartas entre Diderot e Jacob Grimm provam que ele planejara o engodo — fora coisa de caso pensado, uma arma com a qual bater na Igreja. É bastante comum, por sinal, que revolucionários se sintam à vontade para mentir sistematicamente se a mentira puder acarretar algum bem para sua causa. Isso remontaria às origens do movimento revolucionário em heresias cristãs. "Norman Cohn, em *The Pursuit of the Millenium*, assinala uma característica proeminente de certas seitas gnósticas medievais: seus adeptos sentiam-se tão intimamente unidos a Deus que se imaginavam libertos da possibilidade de pecar. 'Isso, por sua vez, os liberava de toda restrição. Cada impulso que sentiam era vivenciado como uma ordem divina. Então podiam mentir, roubar ou fornicar sem problemas de consciência.'" MQVP, p. 225, grifo do autor.

47 MQVP, p. 226.

48 Ibid., p. 187.

Daí que, acredita Olavo, "uma linha de sucessão perfeitamente nítida vem das heresias medievais aos revolucionários de 1789, a Marx, a Sorel, a Gramsci e a todos os seus sucessores na missão autoatribuída de 'transformar o mundo'".[47]

Olavo de Carvalho nota uma mudança estrutural, no início da modernidade, na maneira como o tempo é vivenciado: a balança da temporalidade começa a pesar, pela primeira vez num contexto não religioso, para um futuro significativamente redentor. Isso só foi possível por meio do completo esquecimento da pergunta pela transcendência e pela realocação desta, agora trazida para dentro do curso histórico. A movimentar-se nesse horizonte, a mentalidade revolucionária pode se manifestar como um fenômeno político, mas sua natureza mais íntima é espiritual e psicológica:

> "Mentalidade revolucionária" é o estado de espírito, permanente ou transitório, no qual um indivíduo ou grupo se crê habilitado a remoldar o conjunto da sociedade — senão a natureza humana em geral — por meio da ação política; e acredita que, como agente ou portador de um futuro melhor, está acima de todo julgamento pela humanidade presente ou passada, só tendo satisfações a prestar ao "tribunal da história". Mas o tribunal da história é, por definição, a própria sociedade futura que esse indivíduo ou grupo diz representar no presente; e, como essa sociedade não pode testemunhar ou julgar senão através desse seu mesmo representante, é claro que este se torna assim não apenas o único juiz soberano de seus próprios atos, mas o juiz de toda a humanidade, passada, presente ou futura. Habilitado a acusar e condenar todas as leis, instituições, crenças, valores, costumes, ações e obras de todas as épocas sem poder ser por sua vez julgado por nenhuma delas, ele está tão acima da humanidade histórica que não é inexato chamá-lo de Super-Homem.[48]

Possui a mentalidade revolucionária uma "estrutura de percep-

ção" muito própria. Um de seus traços mais notáveis é — conforme vimos em alguma medida em Maquiavel, embora ele a rigor não seja um revolucionário — o pseudoprofetismo. O revolucionário se acredita "portador de um novo mundo — que pode ser um novo mundo científico, artístico, moral, religioso, político ou tudo isso ao mesmo tempo — e tão inebriado fica diante da visão desse futuro brilhante que sua percepção da vida atual se torna deformada, grotesca e, no sentido mais radical e absoluto, falsa".[49] Essa falsidade o autoriza a demolir o velho mundo; no ato de trazer à terra a nova humanidade, ele já não pode mais considerar pacífica a relação entre tempo e eternidade. Esta última é uma espécie de baliza permanente a partir da qual todas as coisas são encaradas; ela está "antes", "acima", "em" e "depois" de todas as coisas. O que um marxista fará, por exemplo, ao eleger o futuro idealizado como tribunal que julgará o presente, é projetar as notas de imutabilidade e essencialidade absoluta da eternidade "sobre uma determinada fração do tempo, a época do socialismo, que, encarregada de personificar a meta a que conduzem as épocas anteriores, se investe, por impregnação semântica, dos outros dois atributos da eternidade: torna-se a chave da cronologia e o ponto fixo por cima de todos os tempos, o suprafato permanente do qual os fatos da história são meras aparências ou camuflagens provisórias".[50]

O fim a que o revolucionário almeja é sempre móvel: está no futuro, e quanto mais nos aproximamos dele, mais ele se afasta. Nem poderia ser de outro modo. Tão logo o fim proclamado fosse alcançado, a revolução poderia ser tomada como objeto, poderia ser julgada, desprestigiada.[51] "A nova sociedade de ordem, justiça e paz não pode portanto ser imaginada senão em linhas muito gerais, tão diferente ela será de tudo o que existiu até agora. O revolucionário não tem

49 Ibid., p. 196.

50 "A história segundo Godot", DC (16.8.2003).

51 COF 69 (7.8.2010).

portanto a obrigação — nem mesmo a possibilidade — de expor de maneira clara e detalhada o plano da nova sociedade",[52] sob pena de fazer cessar a marcha revolucionária; o adiamento dos objetivos proclamados deve ser coisa constante. E, no caso de algum objetivo de fato se materializar e não se revelar maravilha alguma, e sim motivo de morticínio, fome e desordem social, não há problema algum: a culpa não é dos objetivos da revolução, em si sempre imaculados, porque nunca de fato adventícios — estão sempre ali adiante para ser perseguidos; a culpa, se tanto, será de um ou alguns membros do movimento revolucionário, mas mesmo nesse caso eles não são de todo culpados: "Os erros e crimes do líder caído, não podendo ser imputados à sociedade futura, nem ao processo revolucionário enquanto tal, nem ao movimento como um todo, só podem ser explicados portanto como um efeito residual do passado condenado: o revolucionário, por definição, só peca por não ser revolucionário o bastante".[53] A própria revolução nunca é revolucionária o bastante. A ideia de Trótski de "revolução permanente" faz parte de toda e qualquer ação revolucionária. Por outro lado, como é a revolução futura que julga todo o passado e presente, e como sua proposta consiste numa reforma geral da existência, é claro que não poderá se confinar a umas poucas geografias; assim, uma revolução nacional é só um exemplo deficiente, no máximo um simulacro da ideia de revolução; não pode de modo algum ser a própria revolução. A verdadeira revolução, aquela que nunca chega ou que *nunca termina de chegar*, só pode ser revolução mundial.[54]

A mentalidade revolucionária — que, nas ciências, assumirá em parte a forma de uma salvação pelo conhecimento (ver uma breve discussão páginas adiante) — só poderia ter surgido no Ocidente cristão, pois só nessa cultura seria possível o encontro de gnosticismo

52 MQVP, p. 192.

53 MQVP, p. 193.

54 COF 69 (7.8.2010).

com messianismo. O cristão vivencia o tempo de modo bem diverso de um budista ou hindu, para os quais a vida é um ciclo que pode se repetir indefinidamente, sem que se alcance um fim, um apocalipse. O cristianismo vive a história como o rumar para um fim, crença esta que permanece, ainda que de modo residual, a orientar o sistema de expectativas da vida cotidiana mesmo dos indivíduos mais descrentes. A pressa em acumular fortuna, em trabalhar, em constituir uma vida, em expandir sua faixa de influência, é no mais profundo ateu de nossos tempos ainda uma marca de confiança cristã; só quem vive em função da consumação dos tempos tem tamanha disposição para viver o trabalho como via salvífica. De todo modo, no mundo secular, que é não tanto um mundo de descrença quanto de grande dificuldade ou mesmo completa inviabilidade de sustentar ingenuamente as condições da fé religiosa,[55] o homem quase naturalmente deixou de se perceber como alma imortal. Perdida a escala da imortalidade, perde-se com ela a escala com que medir a própria vida e o transcurso histórico, o qual cresce desmesuradamente, tornando-se o único horizonte da existência. Daí uma das contradições fundamentais da mentalidade revolucionária: quer-se alcançar o fim da história, *mas a história, historicamente considerada, jamais terá fim histórico algum*; a noção de fim da história só faz sentido se considerada de fora e de cima, da dimensão da eternidade. Mas o revolucionário se esquece disso, apenas atirando

55 Essa é a ideia de secularismo que Charles Taylor discute em *A Secular Age* (2007). Uma de suas teses principais, que até certo ponto nos interessa aqui, é a de que não existe necessariamente uma oposição entre cristianismo e secularismo (na mencionada acepção); ao contrário, *o secularismo seria um produto de séculos do cristianismo*. Com mais de seis décadas de antecedência, Rosenstock-Huessy defendeu em *The Christian Future* (1946) ideia similar, mas bem mais ousada e ancorada em documentação histórica e teológica incomparavelmente maior. Entre nós, no segundo capítulo ("Racionalização da cultura e religiosidade moderna") de seu *Saudades do Carnaval: introdução à crise da cultura* (1972), José Guilherme Merquior trata o cristianismo como uma manifestação de "ascese intramundana" (conceito de Weber) que só poderia produzir uma cultura secular; num certo sentido, o secularismo seria mesmo *o século da Igreja*. Essa tese torna mais compreensível a tentação cristã de "imanentizar o *schaton*", para utilizar o estrambótico e muito preciso termo de Voegelin. Tem a só desvantagem de levar em conta uns poucos sujeitos da história — como a Igreja católica e as Igrejas reformadas —, ao mesmo tempo que ignora a ação de outros sujeitos (o movimento revolucionário e algumas sociedades secretas) intensamente empenhados em banir o cristianismo da vida pública e, afinal, destruí-lo.

à terrestrialidade, por um automatismo, os atributos da eternidade.[56]

Essa experiência de "espiritualização da história material", consequência que é da *inversão do tempo* — não é o passado que nos orienta, e sim o futuro que nos julga —, se cristaliza no curso de ação daquilo que, bem ou mal, chamamos de "esquerda": "a esquerda é, objetivamente, o conjunto das pessoas que em cada momento histórico acreditam que a simples adesão verbal a um projeto de futuro não apenas as isenta de toda responsabilidade pelo atual estado de coisas presumivelmente insuportável, como também as qualifica para julgar e condenar aqueles que elas mesmas apontem como responsáveis".[57] Essa crença pode ser assim especificada:

> 1. O presente, ainda que seja melhor do que o passado, é sempre intolerável, porque resulta do passado.
> 2. O estado de coisas tem autores e culpados que podem ser localizados e nomeados, coletiva e individualmente.
> 3. Um futuro hipotético pode ser juiz do presente.
> 4. Todos os que aderem à ideia desse futuro deixam de ser, *ipso facto*, autores e culpados do presente estado de coisas e se tornam juízes dele.[58]

Vai implícito aí um possível critério de distinção entre "direita" e "esquerda". De nada adianta darmos atenção às agendas ou autodefinições que cada um desses grupos oferece; sim, "a distinção de direita e esquerda existe objetivamente e é estável o bastante para ser objeto de um conceito científico, mas ela não consiste em nada do que a direita ou a esquerda dizem de si mesmas ou uma da outra".[59]

Segundo Olavo, direita e esquerda são "duas percepções da reali-

56 COF 69 (7.8.2010).

57 IC2, p. 185. O texto que cito, "Que é a esquerda?", é de 1997. É, que eu saiba, a primeira formulação *in nuce* do que anos depois Olavo sistematizaria em suas investigações sobre mentalidade revolucionária.

58 Ibid., p. 185.

59 "Direita e esquerda, origem e fim", DC (1.11.2005).

dade"; em especial, "duas maneiras diferentes de vivenciar o tempo histórico",[60] o que, do ponto de vista da antropologia filosófica esboçada no início desta seção, equivale a dizer que direita e esquerda correspondem a padrões diversos de vivência do eixo origem-fim. Cada um desses eixos está "fora" da história. Como creio ter deixado claro alguns parágrafos atrás, nenhuma "origem" da história pode ser historicamente circunscrita (se a circunscrevêssemos, esse instante não seria a rigor um início, mas um trânsito entre uma possibilidade prévia e uma atualização posterior); tampouco o pode algum "fim" (se identificado a um instante histórico, esse suposto término do tempo se revelará só um ponto de viragem no qual a sucessão terá de se tornar algo não sucessivo, isto é, não quantitativo, mas de algum modo existente; caso contrário, teríamos de admitir que o nada pode seguir-se ao ser a partir do próprio ser, coisa que leva a óbvias aporias). A imagem comum do tempo, portanto, é mesmo rigorosamente temporal, não eterna, pois é a eternidade que tem de servir de baliza à origem e ao fim — sem a eternidade, não seria possível sequer imaginar o ponto de vista pelo qual a sucessão (o "número") do tempo poderia ser apreendida. Toda vez que pensamos sobre a temporalidade, o fazemos do ponto de vista unitário da eternidade, o único pelo qual as descontinuidades do tempo podem se revelar mais ou menos estruturadas. Isso pode parecer estranho, mas materialista algum é capaz de falar do tempo sem tomar por referência a ideia de simultaneidade plena dos instantes com que em geral identificamos o eterno. Essa experiência comum do homem ocidental, pela qual santas e místicos compreendiam nosso lugar no eixo origem-fim, foi a partir do século XVIII transferida pouco a pouco para o "domínio independente", como o da "ciência histórica", o da "filosofia da história", sob o influxo das ideias de "progresso" e "evolução", a acarretar o já mencionado enxerto de origem e fim no corpo temporal da história. É só com referência

60 Ibid.

a esse quadro de origem e fim *hipostasiados temporalmente* que "direita" e "esquerda" podem ser objetivamente definidas:

> De um lado, a mera antiguidade temporal do poder existente (que na realidade podia nem ser tão antigo assim, apenas mais velho que seus inimigos) parecia investi-lo de uma aura celeste. O famoso "direito divino dos reis", que de fato não era uma instituição muito antiga, mas o resultado mais ou menos recente do corte do cordão umbilical que atava o poder real à autoridade da Igreja, não é senão a tradução em linguagem jurídico-teológica de uma vivência de tempo que identificava a antiguidade relativa com a origem absoluta.
>
> De outro lado, a perspectiva do Juízo Final, com o prêmio dos justos e o castigo dos maus quando da reabsorção do tempo na eternidade, era espremida para dentro da imagem futura de um reino terrestre de justiça e paz, de um regime político perfeito, que, paradoxalmente, seria ao mesmo tempo o fim da história e a continuação da história.
>
> Tal é a origem respectiva dos "reacionários" ou "conservadores" e dos "revolucionários" ou "progressistas".[61]

Por mais que possam variar ao longo da história os discursos da direita e da esquerda, sempre podem se reduzir, bem ou mal, a uma disputa de legitimações que tomam ou o passado ou o futuro como fundamentos; não importa se o passado em questão pareça um futuro idealizado, ou se o futuro em questão seja uma restauração de algo passado — o que importa são as direções do simbolismo autojustificador. Bem parece, assim, que direita e esquerda se apresentam como faces da mesma moeda e quase como símbolos empobrecidos de uma mesma experiência originária de redução da eternidade à temporalidade; infelizmente não é o caso. Quem está à direita pode acreditar na possibilidade de convivência com esquerdistas mais ou menos tolerantes com o passado; mas o contrário não pode, a rigor, ocorrer: "No mundo dos esquerdistas, só esquerdistas têm o direito de existir: o advento do reino esquerdista consiste, essencial-

61 Ibid.

mente, na eliminação de todos os direitistas, na erradicação completa da autoridade do antigo".[62] Que não se entenda que direitistas são mocinhos e esquerdistas, bandidos; ambos os grupos partilham uma mesma realidade diminuída, originada de "politizações de símbolos mitológicos cujo conteúdo originário se tornou inalcançável na experiência comum"; ambas "existirão enquanto permanecermos no ciclo moderno, cujo destino essencial, como bem viu Napoleão Bonaparte, é politizar tudo e ignorar o que esteja acima da política".[63] Mas a direita não pratica a inversão da experiência de tempo que dá à esquerda sua confiança própria para elevar-se acima de quaisquer adversários, reduzindo-os a obstáculos que merecem ser destruídos. No momento em que a direita o fizer, deixa no mesmo instante de se guiar pelo símbolo da origem, atirando-se à consecução de um futuro que tudo justifica: se "um grupo imbuído do amor a valores tradicionais tenta deter a mudança, ele está introduzindo na ordem espontânea uma mudança tão radical quanto o grupo revolucionário que deseja virar tudo de pernas para o ar, pois o que esse alegado conservadorismo deseja é imortalizar no ar um momento estático de perfeição hipotética".[64] Nenhuma direita é "pura" e historicamente responsável; ou, se o for, só o será de maneira tensional, apenas na medida em que se empenhar em resgatar as balizas eternas da temporalidade, nesse ato mesmo negando qualquer perspectiva de redenção cujo fim se imiscua na história. "A essência da mentalidade contrarrevolucionária ou conservadora é a aversão a qualquer projeto de transformação abrangente, a recusa obstinada de intervir na sociedade como um todo, o respeito quase religioso pelos processos sociais regionais, espontâneos e de longo prazo, a negação de toda

62 Ibid.

63 Ibid.

64 "'Ser conservador é não ser jamais o portador de um futuro radiante'. Bruno Garschagen entrevista Olavo de Carvalho". Disponível em: http://www.olavodecarvalho.org/textos/0801entrevista.html.

autoridade aos porta-vozes do futuro hipotético".[65]

O terreno comum de origem-fim absolutizados em que direita e esquerda se movem remete ainda a outro simbolismo. As três edições de *A nova era e a revolução cultural* — de que falo na seção seguinte — trazem em sua capa a famosa gravura de William Blake que retrata os monstros bíblicos Leviatã e Beemot. Beemot, cujo poder reside em sua enorme pança, sustenta-se na parte superior da imagem com a imponência de suas quatro patas, e aponta para o que há de ordem, de poder efetivado, de harmonia esmagadora no cosmos e na alma humana. Pode simbolizar a justiça do poder divino, mas também pode simbolizar a opressão brutal do Estado moderno contra o indivíduo. Já Leviatã, que surge abaixo de Beemot e mergulhado nos ínferos, simboliza tudo o que busca escapar aos domínios "apolíneos", tudo o que deseja se realizar desenfreadamente, assim aniquilando o mundo para fazer triunfar seu eu. Pode simbolizar a revolta demoníaca contra a ordem divina, mas pode também simbolizar o desejo vital de liberdade do indivíduo submetido a uma condição política e social de completa alienação e miséria moral imposta por um poder qualquer como o Estado.[66] A direita estaria para Beemot assim como a esquerda para Leviatã, embora esse simbolismo, porque genuíno, possa facilmente se manifestar do modo oposto.

As inversões próprias à mentalidade revolucionária não se limitam, contudo, à vivência do tempo. Ora, a unidade da vivência do tempo é análoga não só da unidade do real, como também da unidade da psique individual, sede e fundamento de qualquer ética. Sem uma firme adesão ao modo de manifestação das coisas, à sua forma de imersão na realidade do tempo, é impossível que se desenvolva qualquer sensibilidade moral. A inversão do curso do tempo não

65 MQVP, p. 191.

66 IC1, p. 25.

poderia deixar de ocasionar uma *inversão da experiência moral*. Aí se justifica a ambição de "viver de um crédito moral que não pode jamais ser resgatado, pois, quando o futuro chega, tem de ser explicado como efeito do passado e automaticamente sua dívida é transferida à conta da 'direita', mesmo à custa de usar essa palavra para designar aqueles mesmos que ainda ontem eram a esquerda"; esse viver é, "em essência e não por acidente, a abdicação de toda responsabilidade histórica, a opção por uma moral oleosa que, deslizando sempre em direção ao futuro, jamais corre o risco de estacionar onde lhe possam cair em cima as consequências de suas ações".[67] Se não há responsabilidade moral, é claro que nenhum mal poderá ser reconhecido pelo agente revolucionário como produto de seus esforços. O mal só existe porque impuros o cometem; e, se por algum motivo lhe parece que uma ação sua foi razão de uns tantos males infligidos a alguém, a autojustificação revolucionária logo o levará a ver na vítima de seus atos o verdadeiro algoz. Todos nós estamos bem familiarizados com exemplos disso: o delinquente juvenil que pratica latrocínio não é o algoz; na verdade, ele é que é a vítima da sociedade, e em alguma medida vítima da pessoa que ele mesmo assassinou. Num âmbito de ação mais alargado, o comunista que assassina um grande industrial ou um político reacionário não fez mais do que levar as consequências do capitalismo a um dos criadores dessas consequências; o capitalismo irá parir o comunismo, isto é, o vil capitalista condenará à miséria o revolucionário que, em reação legítima, irá trucidá-lo. Como se vê, à inversão do tempo e à

67 IC2, p. 186. A esse respeito, diz Olavo em outro artigo: "Sendo impossível o socialismo perfeito, suas sucessivas encarnações imperfeitas serão sempre e necessariamente consideradas 'direitistas' em comparação com suas versões ideais futuras, de modo que a culpa de seus crimes e misérias terá de ser imputada automaticamente à direita, ao capitalismo, aos malditos liberais e conservadores. Do fundo do Gulag, do cemitério ou do exílio, estes serão sempre os autores do mal que os comunistas fizeram. Isso é um dos preceitos mais essenciais e constantes da lógica revolucionária. Ele corresponde, na prática, ao direito ilimitado de delinquir, de roubar, de matar e de produzir toda sorte de horrores e misérias, com a garantia não só da impunidade mas de uma consciência eternamente limpa, tanto mais pronta a levantar o dedo acusador quanto maiores são as culpas objetivas que carrega". "Lógica da histeria", DC (18.11.2013).

inversão da responsabilidade moral, soma-se, como nota distintiva da mentalidade revolucionária, a *inversão de sujeito e objeto*, que consiste em "camuflar o agente, atribuindo a ação a quem padece".[68]

É natural que, a fim de realizar o futuro em nome do qual desde já está investido de autoridade, o revolucionário busque um meio de dirigir a história: a revolução. Revolução é uma *proposta de mutação integral da sociedade a ser realizada mediante a concentração de poder nas mãos de um grupo dirigente*.[69] Uma revolução não requer necessariamente balas e canhões; ela pode acontecer "com ou sem transmutações súbitas e espetaculares, com ou sem violência insurrecional ou governamental, com ou sem discursos de acusação histéricos e matança geral dos adversários".[70] Isso torna a presente definição de revolução bem mais restrita e exata do que o uso costumeiro da palavra supõe. Existe a tendência de, com grande frouxidão, considerar revolucionárias quaisquer espécies de "mudanças políticas radicais", como diz o autor de uma teoria da revolução.[71] Teorias um pouco mais cuidadosas, como a de Chalmers Johnson, buscam numa pletora de fatores (sociais, psicológicos, econômicos, culturais) a criação de alguma situação para a qual a revolução surgisse como resposta. Basicamente, todo meio pré-revolucionário será marcado por algum tipo de "disfunção"; inovações

68 "URSS, mãe do nazismo", DC (11.12.2008). Essas três inversões permitiriam enquadrar a mentalidade revolucionária como um quadro patológico clínico bastante específico: corresponderia àquilo que o psiquiatra Paul Sériaux chama de "delírio de interpretação" em seu livro *Les Folies Raisonnantes: le Délire d'Interprétation* (1909). Em resumo, a "estrutura de apreensão da realidade" peculiar ao revolucionário não nasceria de um erro sensorial. O revolucionário percebe com exatidão determinados elementos sensoriais que lhe chegam; ele não sofre de alucinação nem de ilusão. Sua "interpretação delirante" é que, ao trabalhar com os dados apreendidos, acabará, por erros indutivos e dedutivos, lhes dando uma interpretação muito pessoal. Não se trata de simples erro de apreensão; um erro poderia ser corrigido, mas uma interpretação delirante se fecha em si mesma, justifica-se a si própria. Por outro lado, enquanto um erro é coisa isolada, a interpretação delirante tende a se expandir por meio de outras ideias análogas e se organizar em "sistema". Cf. "A inversão revolucionária em ação", DC (21.7.2008).

69 MQVP, p. 159.

70 Ibid., p. 161.

71 Lucio Mendieta y Núñez, *Teoría de la Revolución*. México, DF: Instituto de Investigaciones Sociales, 1959, pp. 45-9.

tecnológicas, expansões imperialistas ou contextos pós-guerra, por exemplo, fariam com que um equilíbrio social anterior fosse comprometido; enquanto um novo equilíbrio não é criado, pode se manifestar o impulso revolucionário.[72] Johnson explica que tanto "elites" quanto "massas" podem ser agentes de revolução, mas não esclarece como essas massas seriam capazes de se organizar tendo em vista um determinado fim sem que, mesmo que interno a ela, um pequeno grupo se faça elite dirigente. A rigor, a elite comparece conceitualmente em sua exposição como fator sempre antirrevolucionário, embora os próprios fatos que ele recolhe — como no trato das revoluções jacobina e bolchevique — sejam descritos como ativamente determinados por um grupo destacado, uma espécie de infantaria revolucionária; isto é: um corpo dirigente, uma elite, justamente aquela que se torna a elite do novo *status quo*. Mas seu procedimento pode se tornar ainda mais confuso: trata determinados movimentos messiânicos (cita Antônio Conselheiro e Canudos, por exemplo) e levantes camponeses lado a lado com golpes militares; trata tudo como espécies de luta do gênero revolucionário. Ao passo que, por outro lado, destaca o tipo "jacobino-comunista" de revolução como o único que busca "alterar a comunidade". Chega a sugerir que aí estaria o paradigma por excelência das revoluções,[73] mas não tira maiores implicações disso. Como seu conceito de "disfunção" social é demasiado largo, as respostas revolucionárias a elas também serão muito diversificadas; perde-se mais uma vez a especificidade do fenômeno revolucionário.

Bem ao contrário, o conceito de Olavo lhe permite, por exemplo, tomar à parte revoluções como a francesa e a russa, sobretudo se comparadas com outros eventos em geral tidos por revolucionários, como as "revoluções" americana e inglesa. Se não há concentração

72 Chalmers Johnson, *Revolution and the Social System*. Stanford: The Hoover Institution on War, Revolution, and Peace, 1964, pp. 4-5.

73 Ibid., pp. 45-9.

de poder na mão de um grupo dirigente que justifica suas ações presentes em nome de um projeto futuro de sociedade e mesmo da existência como um todo, não cabe falar em revolução. Na Inglaterra "tanto a revolta dos nobres contra o rei em 1215 quanto a Revolução Gloriosa de 1688 buscaram antes a limitação do poder central do que sua concentração";[74] coisa similar se poderia dizer dos eventos nos Estados Unidos em 1786. Logo, as insurreições inglesa e americana não podem ser consideradas atos revolucionários. Mais ainda, em nenhum desses casos "o grupo revolucionário tentou mudar a estrutura da sociedade ou os costumes estabelecidos, antes forçando o governo a se conformar às tradições populares e ao direito consuetudinário"; salta à vista a diferença entre esses casos e os "da França e da Rússia, onde um grupo de iluminados, imbuídos do projeto de uma sociedade totalmente inédita em radical oposição com a anterior, toma o poder firmemente resolvido a transformar não somente o sistema de governo, mas a moral e a cultura, os usos e costumes, a mentalidade da população e até a natureza humana em geral".[75] De igual modo, o socialismo e o nazismo "são revolucionários não porque propõem respectivamente o predomínio de uma classe ou de uma raça, mas porque fazem dessas bandeiras os princípios de uma remodelagem radical não só da ordem política, mas de toda a vida humana".[76]

A concentração revolucionária de poder tende a se fechar num único grupo, num grupo muito restrito, no limite num único indivíduo. Não há nada de estranho no fato de que revoluções, proclamando estabelecer o reino da igualdade de todos, revistam-se muito rapidamente de um culto da personalidade do líder revolucionário.

74 MQVP, pp. 159-60.

75 Ibid., p. 160.

76 Ibid., p. 188. Disso se poderia tirar a conclusão fácil, mas errônea, de que o nazismo seja "de esquerda". O nazismo (o fascismo de um modo geral, na verdade) seria, ao lado do positivismo e do marxismo, um terceiro produto da mentalidade revolucionária, o "romantismo-nacionalismo". Cf. MRC, p. 55, n. 24.

O líder revolucionário é o Indivíduo Absoluto. Ele é o *cogito* cartesiano que desceu do céu das ideias e foi agir sobre a história; se antes se ludibriava ao crer que fundava o critério da verdade em sua própria e individualíssima existência, agora acredita fundar toda a fonte de autoridade em sua livre ação em nome de um futuro redentor. Todos os seus crimes estão justificados de antemão, ele já goza da "fama", já alcançou a "glória". Sua *virtú* pode agir sem amarras para derrotar a *fortuna* que um deus mau impôs à humanidade. E é claro que a unidade de ação, uma das condições de elevação do movimento revolucionário a sujeito da história, torna-se mais fácil quando as escolhas devem ser feitas por uma única pessoa, à qual se sucederá outra, e a esta outra, e assim por diante. Só o tão louvado individualismo moderno poderia ter criado a ambiência psicológica necessária para que alguém se acredite investido dessa missão, para que milhões de pessoas lhe deem ouvidos. Isso se relaciona com a aludida perda do quadro de referência cristão; sua estrutura mitopoética deixa de ser o meio pelo qual discernir padrões de ordem no mundo circundante. Mas ninguém vive sem estruturar suas vivências a partir de um quadro simbólico qualquer — seja cristão, muçulmano, ateu, revolucionário, cientificista, o que for. Logo, é preciso impor ordem ao caos. Caos que nunca antes havia sido percebido dessa forma. Olavo nota que, por volta do século XVI, o eixo antropológico natureza-sociedade deixa de ser percebido como ordenado. A natureza é caótica; a sociedade é caótica; grande parte dessas impressões nascia de generalizações indevidas a partir de contingências históricas:

> À época em que viveu Maquiavel, estava a Itália dividida em cinco principados que não se entendiam entre si; houve uma invasão francesa, de penetração fácil, dada a fragilidade desses principados desarticulados. A situação existencial em que surge O *príncipe* é de uma desordem de fato. Encara-a Maquiavel não como desordem temporária e local fundada numa ordem mais ampla e profunda; encara-a, isso sim — e aqui se dá a mudança fundamental de perspectiva diante da experiência anterior da realidade —, *como a cobrir toda a extensão do real*. A desordem não é mais contingência justificada; é regularidade autoinstituída. Em Maquiavel, nada existe para além da Itália confusa e atormentada de seu tempo; a Itália é o mundo.
>
> Esse novo ponto de partida, que vê como elementos de fundo da existência humana a desordem e o caos, aos poucos se torna dominante. Quando Thomas Hobbes, por exemplo, se refere ao que ele chama de "estado de natureza", pinta-o como um estado de total desordem, marcado pela competição sangrenta, pela ausência de lei e pelo banditismo, que traduzia algo das guerras de religião e anomia social da Inglaterra do período. Em vez de confrontar a desordem local da Inglaterra com a ordem de fundo dos ciclos cósmicos e naturais, que prosseguiam imperturbavelmente, ele toma a própria desordem como se fosse o cenário máximo e a projeta sobre a natureza. *Hobbes vê a natureza como se fosse uma espécie de Inglaterra em desordem*. "Para além da desordem humana nada mais há" — essa é a ideia que funda a diferença fundamental desses primeiros filósofos da modernidade em relação à filosofia anterior.[77]

Essa diferença é contemporânea ao sentimento de ser necessário moldar o caos. É uma missão que caberá ao Indivíduo Absoluto. A ideia estava no ar, estava mesmo por toda parte. O Estado busca controlar cada vez mais e mais aspectos antes não regulados da vida de seus súditos; notoriamente, avança sobre as universidades, antes independentes e, quando necessário, inimigas até do papado. A Reforma, que prometia maior liberdade de consciência aos indivíduos, também não demorou mais do que poucos anos para se transformar em polícia dos costumes e das ideias, numa ortodoxia que não recuava diante da necessidade de se transformar em sanha assassina. E a própria Igreja, por meio da Inquisição, da atuação dos jesuítas e das missões no Novo Mundo, lançava-se à empreitada de controlar o máximo que estivesse ao seu alcance. Independentemente de quem tivesse razão — não é isso que discuto aqui —, todos estavam empenhados numa meta mais ou menos compartilhada:

77 Olavo de Carvalho, Seminário de Filosofia. Curitiba, 20.2.2003, livre edição minha a partir de aula gravada.

ter controle sobre o conjunto dos processos políticos e culturais.[78] Ideia sem a qual a modernidade, como a vivemos, teria sido impossível; ideia que está na base do vício de "*conceber a ordem como criação humana futura, seja sob a forma de um Estado, de uma tirania ou de um 'contrato social'*".[79] Da paralaxe cognitiva à mentalidade revolucionária, a distância começava a se estreitar.

A mentalidade revolucionária, já o explicitei, só tomou maior vulto sob a forma de doutrinas secularizadas (e não como heresias cristãs) no século XVIII. Foi nesse período que se transformou em arma revolucionária o que até então era terreno de convívio mais ou menos pacífico entre leigos e sacerdotes: a ciência. Nada há de surpreendente em que a ciência moderna tenha se tornado, pouco a pouco, inimiga da fé cristã — pelo menos na boca de seus propagandistas menos competentes mas de maior trânsito social, e quase nunca em razão de suas legítimas descobertas. Já não havia lugar para a confiança num modelo de vida cujo padrão de verdade é dado pelo acesso mais íntimo, mais particular, à universalidade da experiência. "A base de toda a civilização cristã consistirá de milhões e milhões de atos solitários de adesão a uma verdade infalível e sem prova exterior. Enquanto os homens forem capazes desse tipo de decisão interior, o cristianismo se expandirá sobre o mundo".[80] Olavo recorda que há uma acentuada e crescente ênfase no aspecto de interioridade do conhecimento mais alto no desenrolar histórico de profetismo hebreu, filosofia grega e cristianismo. E que aquilo que denomina "ciclo de dissolução da consciência individual" na chamada (e impossível) "consciência coletiva" é nada mais, nada menos do que uma revivescência moderna do mesmo tipo de reação que o aristocrata, o sacerdote, o filósofo helênicos tiveram ao se deparar

78 CRM, aula 2.

79 Olavo de Carvalho, Seminário de Filosofia. Curitiba, 20.2.2003, livre edição minha a partir de aula gravada.

80 FPB, p. 132.

com os primeiros cristãos, que só poderiam mesmo lhes parecer uns bárbaros desprovidos do mais tênue traço de "civilidade". De fato: em vários sentidos, o cristão era um incivil; descumpria os preceitos da religião civil, e portanto se alijava de bom grado da vida civilizada comum; não tinha garantias legais, não tinha lugar no Estado, não se irmanava aos demais cidadãos diante do panteão comum; desprezava quase inteiramente a cultura antiga (só um pouco depois se fazendo guardião dessa mesma cultura). Muito naturalmente, os cidadãos romanos se insurgiriam contra tamanha presunção, contra tamanho desprezo por tudo o que era o próprio símbolo das mais altas conquistas do humano cuidado. Era preciso cobrar adesão ao credo comum; era preciso desautorizar o tribunal da consciência individual, que poderia assentir ou não ao que lhe era socialmente ofertado, mas jamais se erigir em *critério*, em pedra de toque capaz de aferir a verdade de tudo quanto há.

A ciência, hoje em dia, pode para uns tantos milhões de malucos ter se tornado objeto de culto, mas em geral não é religião alguma, tampouco religião estatal. No entanto, está tão ligada em seus propósitos, meios e fontes financiadoras aos Estados nacional ou supranacionalmente constituídos, que seria uma ingenuidade não indagar se é isso um mero acidente histórico ou se não teria que ver com a própria natureza da ciência moderna.

Não reproduz o discurso científico moderno, com sua ambição de ser um árbitro neutro das diferenças culturais entre as comunidades humanas, tão variadas em matéria de valores e costumes, a mesma ambição do Império antigo de cobrar de cada indivíduo sua cota de fé no Estado e no imperador, a fim de que no mais seja deixado em paz? "O consenso científico vale, aí, pelo antigo consenso comunitário".[81] Hoje cientistas se comportam como outorgadores ou destituidores de prestígios sociais: um cidadão pode crer em tudo,

81 Ibid., p. 134.

pode falar tudo que bem entender no meio da sociedade, desde que se trate de algo que não se volte contra o "saber científico". Quem incorre em crime de lesa-ciência é um inimigo da humana espécie, contra o qual é lícito empregar todas as armas à mão: o ataque à reputação, o achincalhamento; o opróbrio, a subtração de todos os confortos e seguranças. Olavo fala em "desapropriações da consciência" para se referir à longa lista de esforços intelectuais e ações políticas que têm por meta o controle do indivíduo no nível mais pessoal possível. Refletem "o ódio à consciência individual, a vontade de negá-la na teoria e de destruí-la na prática (como se a existência mesma de tal vontade prática não fosse o desmentido dessa teoria)".[82]

Como aquilo que começou com a finalidade proclamada de libertar o ser humano de todas as amarras da ignorância acabou por se transformar num dos principais meios de supressão de consciências? "Se definimos 'revolução' como um empreendimento de remodelagem total da sociedade a ser realizado mediante a concentração do poder, é impossível não perceber que a ascensão da classe científica à sua atual posição de domínio, originando-se das ambições iluministas, da Revolução Fran-

82 Ibid., pp. 137 e 141. Remeto o leitor a alguns comentários no primeiro (seção 2) e terceiro capítulos (seção 12) a respeito de filosofias ou correntes de ideias que assinalam uma tendência do pensamento moderno para pelo menos a atenuação, senão mesmo a completa negação, da autonomia da consciência individual. Olavo, em diferentes ocasiões, chamou atenção para a relação entre sistemas teóricos que em alguma medida destituem o ser humano do pleno controle de sua vida e da objetividade do conhecimento — os sistemas de Marx e Comte, por exemplo — e máquinas políticas que proclamaram encontrar uma solução final para o problema: suprimir a consciência por meio da supressão da existência física daqueles que acreditavam ter alguma consciência. Ver o breve ensaio "A mensagem de Viktor Frankl", IC2, pp. 139-46. Ainda sobre a cumplicidade entre intelectuais e morticínio — em específico, sobre como a estetização do banditismo criou no Brasil uma cultura de permissividade criminosa e de tolerância para com os bandidos, tolerância simetricamente negada aos protestos de suas vítimas —, leia-se "Bandidos & letrados", IC1, pp. 161-79. Escreve Olavo nesse texto, originalmente uma série de artigos: "Humanizar a imagem do delinquente, deformar, caricaturar até os limites do grotesco e da animalidade o cidadão de classe média e alta, ou mesmo o homem pobre quando religioso e cumpridor dos seus deveres — que neste caso aparece como conformista desprezível e virtual traidor da classe —, eis o mandamento que uma parcela significativa dos nossos artistas tem seguido fielmente, e a que um exército de sociólogos, psicólogos e cientistas políticos dá discretamente, na retaguarda, um simulacro de respaldo 'científico'". Ver também "As esquerdas e o crime organizado", NERC, pp. 97-114. Nesse volume também se reproduz "Bandidos & letrados" (pp. 123-37).

cesa e do positivismo, foi uma etapa crucial do processo revolucionário ocidental".[83] Olavo observaria que o momento de viragem se encontra na própria constituição do método científico moderno de Galileu.

> Na ciência renascentista, o que se busca já não é a "essência" — o conteúdo intelectualmente apreensível por trás dos dados sensíveis —, mas apenas a fórmula, a equação que relaciona uns aos outros esses dados sensíveis, independentemente de qual seja a "natureza" dos seres considerados. [...] A descrição científica do mundo perde assim em alcance ontológico e força explicativa o que ganha em precisão matemática e aplicabilidade técnica. [...] A busca da exatidão vai então cada vez mais substituindo a busca do *quid*, da essência, até o ponto em que se torna possível produzir uma descrição assombrosamente exata de algo que não se tem a menor ideia do que seja.[84]

No ato de matematizar a natureza, vai algo da ambição de tudo controlar. Só as qualidades primárias, quantificáveis, são dignas de ciência; o que está muito bem. Mas, à medida que se pretende que a forma mais acabada do conhecimento só é garantida pelo método científico moderno, todas as demais qualidades se tornam não só cientificamente inapreensíveis, mas também, no limite, *invisíveis*, postas fora de nossa faixa de atenção. Com isso, captam-se muitos aspectos manipuláveis de objetos, mas os objetos eles mesmos, suas essências circunstancializadas, são perdidos — coisa que me dispenso aqui de explicar por já ter tratado da incapacidade intrínseca da ciência de lidar com fatos concretos.[85] O que em si não é coisa boa nem ruim: é apenas um dado próprio de um método razoavelmente legítimo de conhecimento (digo "razoavelmente" em virtude dos tantos ataques que, por exemplo, os desconstrucionistas lhe fizeram nas últimas décadas, alguns deles bastante corretos).[86]

83 MRC, p. 54.

84 AEB, p. 9.

85 Capítulo IV, 20.

86 MRC, p. 51.

Ademais, o método científico, embora metafisicamente ingênuo, senão mesmo pouco consistente, permanecia mais ou menos adstrito ao seu terreno: "Malgrado o sucesso crescente das descobertas científicas e o prestígio dos grandes cientistas, não havia ainda nenhuma 'ideologia científica' disposta a concorrer com o cristianismo no guiamento moral dos povos".[87] Mas eis que no século XVIII, com autores de imensa ignorância científica, mas que eram grandes escritores e panfletários — o que me permite retomar o fio de meu argumento —, surge a "ideologia científica": "Homens como Voltaire, Diderot, d'Alembert, Marmontel, Montesquieu e a multidão inumerável de seus imitadores se aproveitaram do prestígio crescente da ciência para usá-la como trincheira da qual desfechavam os mais ferozes ataques à religião".[88] Agora a ciência não só *cria* realidade; ela também *administra* realidade, e para tanto tem de se substituir inteiramente à única cosmovisão alternativa no Ocidente moderno, a cristã. A essa operação de estreitamento do que é convencionalmente tido por objeto legítimo de discussão racional, Jean Brun chamou "*regionalização da razão*".[89] Talvez fosse o caso de falar, contrariamente, em *periferização da vida* — de tudo aquilo que não cabe na redução galileana. Com o primado da ciência, a vida se torna ficção científica de mau gosto. A realidade se retrai, recolhe-se a um âmbito cercado de precauções e segredos; o distante mundo da geometria das formas sensíveis nada nos diz. Michel Henry fixou bem o espírito esquálido da vida sob o cientificismo:

> Nossa vida já não se pertence, já não é algo autônomo que tenha em si seu fundamento, suas razões, suas leis. Suas leis são as de uma realidade estranha — uma realidade cega, que não sente nada e não se sente a si mesma, que não "pensa", que não tem nenhuma relação com a de nossa vida. Tampouco a determina, submetendo-a a regras que ignora. E, assim, o princípio de sua ação, suas modalidades, a significação que ela lhe confere lhe escapam, assim como seus prazeres, suas angústias ou suas penas. O beijo que trocam os amantes não é senão um bombardeio de partículas microfísicas.[90]

Não é óbvio que, a fim de delimitar com eficácia os limites de ação dos demais indivíduos, o Indivíduo Absoluto não resista à tentação de imantar seus planos com o prestígio da ciência, tanto mais que esta, por seu próprio método, exerce uma espécie de totalitarismo epistemológico sobre as demais modalidades de conhecimento e seus objetos respectivos, a ponto de tornar a vida humana apenas uma soma de fatores físicos administráveis? A troca do mundo sensível por um mundo de formas esquemáticas, operado ao longo dos últimos séculos, não foi coisa indiferente à emergência da mentalidade revolucionária. "A dimensão do conhecimento científico da realidade se torna indistinguível da ação com vistas à transformação dessa realidade. Evidentemente, isso torna obscuras as fronteiras entre real e irreal, sonho e vigília. O filósofo, aí, já não é um estudioso de determinado processo; é um guia que indica o rumo que o processo histórico deve seguir".[91]

87 Ibid., p. 52.

88 Ibid., loc. cit.

89 Cit. em MRC, p. 54, grifo meu.

90 Michel Henry, op. cit., p. 150.

91 Olavo de Carvalho, Seminário de Filosofia. Curitiba, 20.2.2003, livre edição minha a partir de aula gravada. O caso de Kant, que reúne em sua obra tanto uma fundamentação da redução galileana do conhecimento como uma convocação à construção da "paz perpétua" nesse novo e iluminado mundo, merece um estudo particular. Cf. FI, pp. 255-62, e a já referida aula do Seminário de Filosofia (Curitiba, 20.2.2003).

31. Revolução cultural

— Sim, conforme o senhor vê, a Europa se tornou um posto dos mais duvidosos para a Igreja. Enquanto isso, a África! Centenas de milhões de almas como matéria-prima para a crença. E o senhor pode ter certeza de que um negro batizado é um cristão melhor do que vinte europeus juntos. É mais do que compreensível que catolicismo e protestantismo disputem terreno entre esses fanáticos; lá está o futuro da crença, lá estão aqueles futuros defensores da crença, que um dia haverão de sair em nome de Cristo para lutar contra a Europa atolada e afundada no paganismo, para enfim botar um papa negro em meio às ruínas fumegantes de Roma sobre a cadeira de São Pedro.

Fala do personagem Eduard von Bertrand no primeiro volume de *Os sonâmbulos*, de Hermann Broch[92]

Ser reacionário é reagir da maneira mais intransigente e hostil à ambição diabólica de mandar no mundo.

Olavo de Carvalho, "A mentalidade revolucionária"

Em *A nova era e a revolução cultural* (1994), livrinho pioneiro de crítica de certo estágio da civilização do Ocidente e do modo como nele o Brasil se inseria (um coquetel que incluía comentários que iam de nossa intelectualidade até nosso crime organizado, sem apartar demais um grupo do outro), Olavo de Carvalho descrevia uma aliança até hoje não inteiramente absorvida pela academia e pela mídia brasileiras: aquela insuspeita convergência entre uma vertente do pensamento comunista, o gramscismo, e uma vertente do movimento contracultural das décadas de 1960 a 1980, o *new age*, em geral visto como mitologia burguesa e alienante.

Como alguém pode afirmar que o "holismo" de Fritjof Capra tenha algo a ver com uma nova estratégia comunista de dominação?[93]

92 Hermann Broch, op. cit., p. 40.

93 A resposta a essa pergunta, iniciada na presente seção, completa-se apenas na seguinte (32).

Mesmo porque, em meados dos anos 1990, falar em comunismo se tornara tarefa a que só nostálgicos à direita ou à esquerda poderiam se entregar sem que isso pegasse muito mal — não caíra o Muro de Berlim? Não vencera o capitalismo de Reagan e Thatcher? A palavra da vez era "neoliberalismo". A mitologia da vez era a do "fim da história". Pouco importava que Fidel, Chávez, Farcs, PT e Comando Vermelho pensassem diferente em certa porção do mundo situada geográfica e politicamente um pouco mais à esquerda da Europa. Mas a guerra, há décadas, era travada em outro terreno, de maneira silenciosa e quase inconsciente; é adequado chamá-la de *revolução cultural*.

Para esclarecer do que se trata, preciso distinguir quatro termos: revolução; revolução social; revolução cultural; e "marxismo cultural". Conforme discuti na seção anterior, para Olavo revolução é a realização de um projeto de reforma total da sociedade por meio da concentração de poder nas mãos de uma classe dirigente. Como a definição é bastante precisa quanto à nota distintiva das revoluções — a concentração de poder, ausente da maior parte das costumeiramente chamadas "revoluções" — e bastante ampla quanto aos meios e fins aí conjugados — um projeto de sociedade —, é compreensível que o estudioso possa se sentir embaraçado ao tentar aplicar o conceito a situações concretas. Se o fizer com o mínimo de cuidado, contudo, concluirá que, independentemente dos objetivos proclamados e dos meios empregados, uma revolução só será bem-sucedida se conseguir mudar os meios naturais de conquista e manutenção do poder num determinado meio. Percebam: devem mudar os meios de concentrar poder, não necessariamente os detentores do poder. Estes bem podem permanecer onde sempre estiveram. Um caso notável lembrado por Olavo é o de parte da aristocracia europeia no início da formação dos Estados modernos. Como os reis agora precisavam de grandes exércitos que lhes garantissem poderio militar

suficiente para se sobrepor aos demais senhores, assim unificando a burocracia e a administração nacionais num único centro, é claro que se viram necessitados de dinheiro. Os banqueiros entram em cena. Surgiram, no entanto, de onde? No caso da Inglaterra, a rica nobreza se tornou financiadora do Estado, e assim uma classe que já mandava, a dos nobres, manteve-se dominante, porém agora no figurino de financistas e ricos burocratas. Na França ocorreu coisa um tanto diversa: o vácuo deixado pela nobreza — que depois se acentuaria, com grande parte dela indo para a política parlamentar, para a guilhotina ou para o exílio — veio a ser ocupado por uma gama variada de aventureiros sociais;[94] nesse caso mudaram os meios de poder, e também seus detentores. Mas tanto no caso da França quanto da Inglaterra houve revolução social. "Revolução social não é troca de classe dominante: é troca dos meios de tornar-se (*ou permanecer*) *classe dominante*".[95]

Se nunca ocorreu revolução, em sentido próprio da palavra, na Inglaterra, mas se por outro lado se pode reconhecer na história dessa nação alguma revolução social, é porque os conceitos de "revolução" e "revolução social" não são aplicados por Olavo de um mesmo ponto de vista. São termos que predicam de modo diverso: pode haver revolução social — mudança estrutural dos meios de mando numa sociedade — sem que haja *revolução* como tal. Talvez a confusão possa ser evitada mediante uma qualificação do termo revolução: caso esteja em questão um projeto abrangente de reforma do homem e da sociedade através da concentração de poder, falamos aí de revolução política; se apenas apontamos mudanças estruturais dos meios de aquisição e exercício do poder, que podem ocorrer pela soma impremeditada e incontrolável de fatores os mais diversos ou por meio da concentração e direção das decisões de maior

94 O leitor há de perdoar a repetição parcial de circunstâncias mencionadas no Capítulo v, 27, (a), embora com outro propósito.

95 NERC, p. 211.

impacto na sociedade, falamos então de revolução social. Toda revolução política importará em revolução social, mas nem toda revolução social importará em revolução política. Outra saída terminológica seria não falar em "revolução social", mas em algo como "alteração da estrutura de poder", reservando a palavra "revolução" para seu uso científico preciso.

Já revolução cultural pode ser compreendida como uma modalidade de revolução ("revolução política") que pretere a tomada do poder por meios políticos e militares, antes preferindo exercer uma penetração sutil na consciência de cada membro da sociedade a remoldar seus hábitos, valores e respostas afetivas automatizadas, de maneira que se comporte de acordo com os interesses do partido (ou qualquer tipo de coletivo dirigente), ainda que não tenha consciência disso. Em termos de tipologia de poder, a ênfase aí está no poder intelectual, não no militar. Constatação que é uma banalidade, em si mesma, mas que se bem meditada revela consequências imprevistas — em especial, a de que pouco vale ao adversário de uma vanguarda que atua no front cultural possuir maior poderio bélico; na verdade, a diferença de poderio pode se reverter em vantagem para o lado militarmente *inferior*, coisa bastante característica das guerras assimétricas.[96] Nos últimos anos, Olavo passou a utilizar preferencialmente o termo "marxismo cultural" (o qual não aparece em *A nova era*) para se referir não só ao fenômeno em si da revolução conduzida preferencialmente por meios intelectuais, como ainda a certa história sua, que a localiza entre as estratégias comunistas clássicas de tomada de poder e a faz nascer de autores e escolas bem diversas entre si — Lukács, Gramsci e os teóricos da Escola de Frankfurt.[97]

96 Comento algo sobre o conceito de "guerra assimétrica" na próxima seção (32).

97 Olavo critica o termo "marxismo cultural", contudo, por mascarar algumas diferenças fundamentais entre distintas correntes do movimento revolucionário. Por exemplo: embora tanto Adorno e Marcuse quanto Gramsci estivessem empenhados no combate de alguns traços distintivos da sociedade ocidental moderna, fato é que o "trabalho do negativo" neohegeliano de Frankfurt não pressupunha nenhum futuro utópico e salvífico (Adorno, nesse sentido, não seria "comunista"), ao passo que a obra de Gramsci o pressupunha. O termo não aquilataria a

Infelizmente o termo adquiriu em alguns meios — sobretudo o articulismo político norte-americano — uma conotação conspiracionista bastante prejudicial ao seu uso científico. É assim utilizado para descrever um grande complô da elite global para destruir a civilização do Ocidente, uma etapa de ação imprescindível à instauração de uma ditadura mundial; ao passo que o termo, quando utilizado com a precisão necessária, apenas *pode* se referir a uma estratégia consciente deste ou daquele autor ou agente político, mas em geral se refere a rumos que o movimento revolucionário tomou de maneira bem pouco premeditada e como resolução de um silogismo oriundo de debates internos da tradição marxista.

Que silogismo?

Começo por estabelecer, em linhas muito gerais, o lugar da obra de Antonio Gramsci na tradição marxista, para em seguida fazer alguns comentários sobre as ideias mais influentes de Herbert Marcuse. Nisto vai a primeira premissa: uma certa conformação do pensamento revolucionário pós-Segunda Guerra. A segunda premissa, de que falo logo depois, é a situação histórica do movimento comunista no fim do século XX. O silogismo se completa com a tese derivada: de que maneira naturalmente, ao fim daquele século, o movimento revolucionário moldou seu discurso a partir daquela vertente do pós-guerra.

Uma das mais influentes leituras de Antonio Gramsci foi empreendida por Norberto Bobbio na década de 1980. Centrava-se no conceito de "sociedade civil", considerando-o todavia não tanto a partir da obra de Marx, mas da de Hegel. Gramsci, assim visto, renovava uma dualidade fundamental para o movimento revolucionário — sociedade civil *vs.* Estado (digamos assim, apenas para estabelecer uma primeira formulação ingênua). Obviamente, esse traço de seu pensamento, que tanto insiste no poder da sociedade

distância que há entre niilismo e utopia. COF 237 (1.02.2014).

civil, teorizando-o amplamente como foco principal de ação política — e num sentido bem específico de que já falarei —, não poderia ter sido antes tão valorizado em meio ao movimento comunista dirigido bem de perto pela União Soviética; o Estado, ali sendo o Partido, não admitiria qualquer reflexão que excluísse de seu seio a "sociedade civil". Esta surgia, logo, como conceito burguês, reacionário, "ocidental" no pior sentido da palavra.[98]

Não é de estranhar, então, que a primeira publicação dos *Cadernos do cárcere*, direta e, num segundo momento, indiretamente dirigida pelo velho companheiro de partido Palmiro Togliatti, tenha recebido uma leitura bem diversa: privilegiou o problema da criação de um novo Estado operário, e correlatamente os temas da "hegemonia" e da relação entre os "intelectuais orgânicos" e a nova sociedade. O problema, aí, é gritante: nada da reflexão de Gramsci interessa, em matéria de hegemonia e função da vanguarda revolucionária, senão em relação com a "organização" da sociedade civil. A rigor, não é possível compreender uma coisa sem a outra. Sociedade civil não é algo que já esteja dado, porque não é "natureza"; é algo sempre estruturado, e o que interessa ao movimento revolucionário é justamente o modo de estruturá-la da maneira mais conveniente à realização do comunismo, estruturação pela qual o intelectual orgânico é responsável.

O intelectual orgânico recebe esse nome por estar intimamente ligado ao corpo do qual nasceu; a isso se deve o novo e alargado conceito de intelectual: se o clérigo, o teólogo, era o intelectual orgânico do mosteiro, o militante que expressa o desenvolvimento histórico de um partido político será seu intelectual orgânico, da mesma maneira que será intelectual orgânico um médico que

98 A respeito da recepção de Gramsci ao longo da segunda metade do século XX, baseio-me aqui — e em alguns comentários posteriores — em Giuseppe Vacca, "La interpretación de Gramsci en la segunda postguerra". In: *Vida y pensamento de Gramsci*. Trad. de Dora Kanoussi. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1995, pp. 13-41.

representa as aspirações e necessidades da comunidade médica, e assim por diante. Se o leitor acredita que isso leva consequentemente à dissolução do conceito de intelectual — seja ele qual for —, está correto: o próprio Gramsci diz que "não faz sentido falar de não intelectuais, porque os não intelectuais não existem".[99] Ele considera que o reconhecimento disso levaria à formação de um novo tipo de intelectual marcado por "sua participação na vida prática", como "organizador, 'permanentemente persuasor'" [...], e no entanto superior ao espírito matemático abstrato".[100] Esse intelectual se reconheceria, pois, como o artífice da sociedade civil. Por sociedade civil Gramsci compreendia os "organismos vulgarmente chamados 'privados'"; e por "sociedade política" o Estado. O âmbito civil se rege pela hegemonia, o político pelo "domínio direto" amparado em governo "jurídico"; e o intelectual é um pobre coitado "empregado" do "grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político".[101]

Gramsci se preocupa especialmente com o âmbito da hegemonia, com a gerência do que chama de "consenso". Se o leitor não sabia de onde vem a tão disseminada conversa de que cabe aos intelectuais "orientar", "dirigir", "educar", "construir a subjetividade", acaba de descobrir. Isso é coisa tão impregnada na obra de Gramsci que se reflete em praticamente qualquer página sua. Por exemplo: ele crê que é legítimo ao Estado moderno, por meio de seus intelectuais orgânicos, educar as crianças; mas — raciocina — por que limitar a educação apenas às crianças? Não deveria o Estado educar também os adultos? *Logo*, a "imprensa oficial" deve ser a imprensa por excelência, aquela por meio da qual os intelectuais orgânicos

99 Antonio Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Trad. de Raúl Sciarreta. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972, p. 13. Não é claro se a confusão grosseira quanto aos diversos sentidos do predicado "intelectual" (um, o de ser provido de intelecto e em toda atividade supor a presença de uma consciência; outro, um tipo bastante específico de relacionamento com o conhecimento) é proposital ou involuntária.

100 Ibid., p. 14.

101 Ibid., p. 16.

"educarão" os adultos de acordo com o consenso da "sociedade regulada" baseada na filosofia da práxis[102] (de que falo logo adiante).

Do fato de que sempre exista uma estruturação da sociedade civil, e de que esta sempre se relacione de algum modo com os "blocos históricos" que nela agem — uma concepção alargada e "culturalizada" de classe social —, não se pode concluir nenhuma espécie de determinismo. Nesse ponto, entre os teóricos mais ou menos alinhados com o leninismo, Gramsci surge em posição única: nega o que chama de "economicismo histórico" na medida em que rejeita a ideia de "leis naturais" do desenvolvimento histórico. O fato de sua prisão, o fato da ascensão do fascismo do antigo companheiro Mussolini, o fato da incapacidade de articulação do movimento operário na Itália, já lhe serviam de indicação de que o Estado comunista não é fatalidade histórica coisa nenhuma. É preciso *construir* o caminho que leva até ele; o capitalismo não criará sua própria destruição. É preciso, assim, consumar a "filosofia da práxis", expressão pela qual Gramsci designava o conjunto de seu sistema de ideias. Ele acreditava que "toda verdade, mesmo sendo universal e podendo ser expressa mediante uma fórmula abstrata, de tipo matemático (para a tribo dos teóricos), deve sua eficácia ao fato de ter sido expressa nas linguagens das situações concretas particulares: se não é expressável em línguas particulares, é uma abstração bizantina e escolástica, boa para passatempo dos ruminadores de frases".[103] As "línguas particulares" dizem respeito à determinabilidade das ideias — ou uma ideia pode autorizar e justificar este ou aquele emprego seu, ou é só coisa inútil da "tribo dos teóricos". O conhecimento só pode existir como imanência, mas, note-se, como imanência *atualizável sob a forma de imanência*; ou a ideia se mostra de imediato um caminho para a ação, ou deve

102 Ibid., pp. 172-3.

103 Calor Nelson Coutinho (Org.), *O leitor de Gramsci*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 154.

ser descartada: "Chega-se [...] à igualdade ou equação entre 'filosofia e política', entre pensamento e ação, ou seja, a uma filosofia da práxis. *Tudo é política, inclusive a filosofia* ou as filosofias [...], e a única 'filosofia' é a história em ato, ou seja, a própria vida".[104] Gramsci não está nos convidando a politizar tudo; está nos convidando a ver que a vida, em sua imanência, já seria inevitavelmente politizada. Como "concepção historicista da realidade", contudo, Gramsci não se dá conta de que sua filosofia da práxis se baseia em algo historicamente datável. Historicismo algum poderia se aplicar sem grave anacronismo à maior parte da história humana — desde os impérios mesopotâmicos até o fim da Idade Média, com seus regimes bem diversos de experiência da temporalidade, não cabe falar em historicismo (coisa bem diversa de "vivência histórica"). Isso quer dizer que o próprio ato de despertar para a filosofia da práxis, que Gramsci denomina "catarse" e define como "passagem do momento meramente econômico (ou egoístico-passional) ao momento ético-político",[105] é historicamente condicionado e redutível a uma estrutura econômica. Mas este não é o lugar de levar a crítica adiante. É suficiente observar que é à luz da filosofia da práxis que a concepção de sociedade civil deve ser compreendida. Tanto a teoria da hegemonia quanto a da sociedade civil são, portanto, apenas momentos da filosofia da práxis, e foi nessa direção que as leituras mais sofisticadas de Gramsci se encaminharam nas últimas décadas.

Está apartado da práxis, e isolado das correntes de ideias que decidem a configuração do poder em seu momento histórico, todo indivíduo que não for capaz de ascender à compreensão do bloco histórico em que se situa. Num bloco histórico, diz Gramsci no Caderno 7, "as forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma"; urge se apossar dessa forma. Mas essa iluminação em geral é dificultada pela malha ideológica que distancia cada pessoa

104 Ibid., p. 185, grifo meu.

105 Ibid., p. 192.

de seu destino próprio. Reparar nisso implica avaliar em que medida as ideias, os costumes, a consciência de certo meio social (às vezes Gramsci a designa "opinião pública") obstaculiza aquela iluminação. As barreiras econômicas, por si só, condicionam a ideologia, mas não a concretizam, não a tornam um monólito de crenças automaticamente aceitas. A sociedade civil é condicionada pela estrutura econômica, mas o que de fato a dirige, a longo prazo, é a superestrutura ideológica. Nada de economicismo metodológico.[106] Apenas um "historicismo radical".

Se a relação entre sociedade civil e ideias não é puro condicionamento econômico, então é preciso criar mediações entre a situação econômica concreta e a opinião pública. É preciso quebrar a alienação de classe tornando o bloco histórico do proletariado consciente de sua missão. Isso será obra de pessoas que já alcançaram se tornar conscientes das forças agentes de seu meio. São, já os mencionei, os intelectuais orgânicos, muito distintos dos intelectuais tradicionais cujo ofício de letras e ideias não passa de reafirmação inconsciente de uma situação dada, sedimentada. Intelectuais tradicionais sofrem de inércia histórica. Intelectuais orgânicos, ao contrário, são forças agentes que organizam a sociedade civil. A essa organização da sociedade civil, ao modo como intelectuais orgânicos a moldam, fazendo prevalecer o bloco histórico do operariado, Gramsci chama hegemonia. Hegemonia, em Gramsci, é sobretudo hegemonia do bloco histórico do operariado sobre todos os blocos que lhe estão historicamente condicionados na sociedade civil, como o campesinato, e que ascende gradativamente na escala de poder dirigente.

Nessa escalada, é preciso discernir como tomar o poder: seguindo o modelo leninista, de acordo com o qual uma vanguarda revolucionária autonomeada faz a revolução e posteriormente, de maneira retroativa, molda a sociedade em nome dos valores da revolução?

106 No parágrafo 17 do Caderno 13, Gramsci nega explicitamente que "crises econômicas" possam, por si só, ocasionar "crises históricas fundamentais".

Gramsci via a total impossibilidade de que esse modelo, tomado em sua pureza, continuasse efetivo. Propôs então a chamada "guerra de posição": esta se dá no seio da sociedade civil, avança metro a metro, consciência a consciência, no intuito de fazer a revolução a partir de dentro da sociedade, de maneira difusa, porém articulada. Gramsci concluiu pela necessidade desse procedimento ao comparar as condições de vida no Ocidente às condições de vida pré-revolucionárias do "Oriente" (na verdade, a Rússia em primeiro lugar): neste o Estado era uma realidade sólida e de amplo domínio social, que tudo mediava, ao passo que, na Europa, entre Estado e sociedade civil havia em geral muitas mediações;[107] era no cerne dessas mediações que convinha agir. A revolução pode ser feita por confronto direto em "guerra de movimento", mas em algumas situações a guerra de posição pode ser suficiente para levar a uma "revolução passiva": "Pode-se aplicar ao conceito de revolução passiva [...] o critério interpretativo de modificações moleculares que na realidade modificam progressivamente as composições precedentes de força e se tornam matrizes de novas modificações".[108] A revolução avança à medida que mais e mais "aparelhos hegemônicos" (uma redação de jornal, um clube de moradores, um sindicato) passam a funcionar de acordo com os propósitos de seus respectivos intelectuais orgânicos. Quando os aparelhos hegemônicos passam a trabalhar no sentido da revolução, a sociedade civil organizada se encaminha a uma nova situação. Este, enfim, é o ponto nodal em que as relações entre sociedade civil e Estado se tornam imprevisíveis e, em última instância, mudam radicalmente de sentido. A oposição entre uma e outro tem de ser abarcada por uma síntese que seja a força histórica definitiva, aquela que com efeito realizará o comunismo. Essa força é o Partido.

107 Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo Stato moderno*. Org. de Valentino Gerratana. Roma: Editori Riuniti, 1977, pp. 82-4.

108 Ibid., p. 86.

Ao Partido cabe dirigir a "reforma das consciências"; para tanto, deve se instalar na consciência de cada um com a autoridade de um "imperativo categórico" — o senso comum deverá apenas expressar o consenso do Partido. Esse "príncipe moderno", o Partido, essa síntese de todas as alianças de classe do bloco histórico do proletariado, deve ser o único detentor real do poder, e tudo o mais na sociedade deve estar submetido a seus ditames. Verdade e falsidade são conceitos cuja timidez em matéria de ação traem sua origem burguesa: em seu lugar devem ser postos, porque voltados para a práxis, os valores de propiciadores ou obstaculizadores da revolução. Nesse ponto começamos a vislumbrar o panorama mais amplo da construção teórica de Gramsci: de fato, é uma filosofia da práxis cuja própria validade não pode ser avaliada externamente, pois se recusa a ser uma ideia entre ideias a ser debatidas por intelectuais tradicionais; no horizonte de "imanência absoluta" estabelecido pelo Partido, só a filosofia da práxis como consciência do bloco histórico proletário que age na história pode ser tomada como expressão legítima da inteligência humana. Todo o resto vai contra o Partido e é apenas "filosofia", ocupação indigna que serve só para perpetuar a exploração dos mais fracos.[109]

Isso, desnecessário dizer, não é tudo o que há de fundamental na obra de Gramsci (há nela muitos insights históricos bem mais interessantes que toda a sua teoria política), mas é o que mais interessa na presente discussão. Pouco importa que, como comenta José Guilherme Merquior, a teoria da hegemonia seja "uma área relativamente desinteressante" do pensamento de Gramsci, por corresponder a um foco "com frequência menos crítico e sociológico que normativo — um *wishful thinking* voltado para a construção

109 Embora desenvolva sua argumentação de outra forma, alguns elementos da exposição que Olavo de Carvalho faz da estratégia gramsciana de "ocupação de espaços" estão presentes aqui. Cf. "Sto. Antonio Gramsci e a salvação do Brasil". In: NERC, pp. 55-68.

da hegemonia proletária",[110] o que o torna o grande atualizador do mito soreliano da revolução. Que assim seja: o fato é que foi justamente esse o foco dominante das leituras que a militância de esquerda, desde o período do "eurocomunismo", fez de sua obra. Tanto mais porque esse foco se alinhava perfeitamente a um nicho então marginal, porém depois bastante influente, da estratégia comunista de tomada do poder. A estratégia marxista original, tanto quanto é possível depreender dos escritos de Marx, é menos uma estratégia do que um reconhecimento da inevitabilidade da revolução. Lênin desenvolveria a estratégia ortodoxa das primeiras décadas do século XX: a ação política e militar de uma vanguarda revolucionária que toma de assalto o poder, modelo ao qual fiz anteriormente referência. Esse modelo nunca foi consensual. A primeira discordância teórica mais firme veio de Eduard Bernstein na virada do século. Seu "revisionismo" marxista rejeitava o caminho violento até o poder e pregava uma revolução macia, com respeito às leis e ao sistema eleitoral. Foi o pai da social-democracia (e por isso Olavo o chama de "o primeiro tucano").[111] Uma quarta estratégia para a chegada ao poder é precisamente aquela desenvolvida por Gramsci. Não é curioso que, sem renegar integralmente a via leninista, apenas a tornando um segundo momento do processo revolucionário, o ideólogo italiano não deixe de por outro lado dar novo aspecto à revolução aveludada de Bernstein? Perto de Gramsci, o revisionista não passou de um ingênuo. Desde que se reconheça, contudo, que se Gramsci não considerava possível haver ditadura do proletariado sem que antes houvesse hegemonia proletária, tampouco — a observação é de Lucio Colletti — consideraria possível haver hegemonia proletária à qual não se seguisse uma ditadura do proletariado. Bernstein é o caminho, Gramsci é o método, Lênin

110 José Guilherme Merquior, *O marxismo ocidental*. Trad. de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987, p. 149.

111 "Do marxismo cultural". In: NERC, p. 161.

é o ponto de chegada. Pois "Gramsci transformou a estratégia comunista, de um grosso amálgama de retórica e força bruta, numa delicada orquestração de influências 'sutis'", que é "mais perigosa, a longo prazo, do que toda a artilharia do Exército Vermelho". "A revolução gramsciana está para a revolução leninista assim como a sedução está para o estupro".[112]

Essa estratégia viria a receber um novo aporte teórico de implicações ainda mais amplas e radicais, pois serviriam de direcionamento preciso das medidas necessárias à reforma do senso comum teorizada por Gramsci. Esse aporte viria da chamada Escola de Frankfurt, e em especial de um autor.

Herbert Marcuse se tornou mundialmente famoso com o livro *Eros e civilização* (1955). Nele, renova a ideia central do clássico *Eclipse da razão* (1947), de Max Horkheimer: o Iluminismo, com sua ambição fáustica de abranger e controlar todo o conjunto da natureza e do processo histórico, trai sua essência totalitária, da qual nem mesmo o marxismo passou incólume; e é nessa encruzilhada da modernidade, entre continuar a colher de modo passivo e otimista os frutos amargos da "razão instrumental" — que progride às expensas da humanidade, constrangendo-a ao aspecto unidimensional da verdade como operacionalidade, como técnica eficiente — e atualizar a perspectiva contestatória do movimento revolucionário desde fora da *vulgata* soviética e para a sociedade de "capitalismo avançado", que o livro de Marcuse se situa e surte seu efeito.

Segundo ele, "as realizações da sociedade industrial avançada permitiriam ao homem reverter a direção do progresso, deter a união fatal de produtividade e destruição, liberdade e repressão".[113] O mote ainda aparece em jornais e debates acadêmicos de hoje: a contínua ampliação do tempo de lazer, a diminuição da carga

112 NERC, pp. 56-7.

113 Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1974, p. xi.

horária de trabalho (à época de Marcuse pela ênfase na automação hoje em dia pela ênfase na indústria de serviços e na "criatividade") e o afrouxamento de legislações relacionadas a costumes, num ambiente social de permissividade crescente, propiciariam ao indivíduo sanar a oposição entre seus verdadeiros instintos, seu desejo constitutivo ("eros", princípio de prazer), e aquilo que lhe é socialmente cobrado pelo império da técnica, da maturidade, da civilidade ("civilização", princípio de realidade). Essa transformação da crítica civilizacional de Freud em filosofia da história (na qual a luta de classes é observada como apenas um aspecto, muitas vezes marginal, da luta entre desejo e realidade) vinha num momento de relativo otimismo; a humanidade estaria alcançando um ponto de atenuação dos regimes econômicos e psíquicos de opressão, e a liberdade sexual, propagada aos quatro ventos, seria o sinal mais evidente desse progresso.

Cabe aproveitar essa voga para destronar o *logos* por meio do exercício de "sexualidade polimorfa". Os heróis desse grande feito erótico serão Orfeu e Narciso. Prometeu se tornou um emblema perene de sacrifício pela criação — mas pela criação da ordem humana, pelo estabelecimento da razão que, no fim das contas, nos fecha a manifestação do princípio de prazer. Bem diferentes são Orfeu e Narciso. O primeiro é um poeta cuja lira pacifica a natureza, com a qual ele é uno, cujos mistérios ele sabe cantar; o segundo é um contemplativo de si mesmo, uma figura que abdica da vida pelo gozo da beleza. Ambos, não à toa, permaneceram figuras secundárias no imaginário do Ocidente: têm uma imagem "de alegria e realização; a voz que não ordena, antes canta; o gesto que oferta e recebe; o ato que é paz e dá fim ao trabalho da conquista; a libertação do tempo que une homem e Deus, homem e natureza"; as "imagens de Orfeu e Narciso reconciliam Eros e Tânatos".[114] No mundo deles, a liberação

114 Ibid., pp. 162, 164.

das forças do desejo não é um ato disruptivo, desordenador, e sim um ato de beleza e vida plena. As dualidades "homem-natureza" e "sujeito-objeto" são ultrapassadas; de algum modo, a vida não é mais tragédia. Marcuse é incapaz de conceber a ordem senão como opressão; se fosse necessário resumir a prédica central a longo prazo originada de suas ideias, bastaria dizer: o sexo libertará aquilo que a razão oprime. O corpo nos religará orficamente ao mundo.

Mas, no "Prefácio político" que escreveria para seu livro pouco mais de uma década depois da publicação original, Marcuse denuncia o comércio dos ideais e a transformação do próprio corpo em meio alienante. O sexo e a felicidade, em vez de terem se mostrado meio de libertação, tornaram-se produtos entre outros na "sociedade afluente"; antes havia "sujeição pela força", agora há "servidão voluntária". A rebelião é neutralizada na raiz e vendida como adesivos automotivos. Não estamos trazendo a felicidade à terra; estamos instaurando, em nosso meio, o inferno; palavras literais do profeta da contracultura: "A verdade é que essa liberdade e satisfação estão transformando a terra num inferno".[115] Tudo vai bem enquanto tudo vai mal porque o inferno ainda estaria geograficamente marginalizado: lá no Vietnã, no Congo, na África do Sul, nos guetos; e enquanto isso prosseguimos nos divorciando,

115 Ibid., p. xiii. É proveitoso ler, à luz dessa frase, as reflexões de Alain Badiou em *Elogio ao amor* (São Paulo: Martins Fontes, 2013). Tudo o que Badiou defende nesse livrinho é precisamente o que a revolução sexual de Marcuse tentou *destruir*: que no amor é necessário compromisso e sacrifício, ou nada será vivido com intensidade; que é necessário estar aberto ao acaso e ao outro, ou então o amor será alienado numa rotina estranha à sua lógica interna; que não se deve reduzir as relações amorosas a uma soma de práticas sexuais banais, sob o risco de que o amor se torne impossível, apenas uma prática social descaracterizada. O amor estaria cerceado por dois inimigos no mundo contemporâneo: o desejo de segurança e a comodidade do gozo limitado. Não se apegar; transitar sem dor de um parceiro a outro; fazer da vida doméstica e profissional algo inteiramente desligado do que se faz numa boate, a fim de que uma noite de sexo não tenha consequência alguma sobre o restante da vida do indivíduo — o cardápio completo, enfim, da revolução sexual habilmente vendida como estilo de vida madura e moderna. Só que Badiou — procedimento muito comum em autores ligados ao movimento revolucionário — coloca toda a culpa nos malditos liberais que comercializam o amor seguro e "sem acaso"; varre para debaixo do tapete que sem o combate revolucionário à visão cristã de amor (que é, em grande parte, a visão de que ele, mesmo comunista, compartilha) tudo isso não teria sido já não digo possível, mas sequer imaginável.

abortando, curtindo rock 'n' roll, consumindo LSD e falando mal da Igreja, porque somos muito progressistas, porque *podemos* sê-lo. Não, isso não pode continuar assim. É preciso que a revolução prossiga o trabalho de destruição, a tal ponto que neguemos na base as possibilidades de que o aparelho tecnocrático do Estado e a linguagem da publicidade satisfaçam artificialmente nossas pulsões mais fundamentais. Vamos fazer sexo, não guerra, conclama Marcuse.

A parte mais influente de seu pensamento está nesse combate à "tolerância repressiva", que tem vastas consequências. A televisão e o vestuário não reprimem ninguém; mas se tornaram parte dos meios pelos quais os indivíduos se reconhecem individualmente. Não vêm já dados em nossa conformação existencial, antes têm de ser adquiridos em lojas de departamento que são apenas a extremidade de uma longa corrente de dominação que vai dar nas grandes corporações capitalistas. Negar a sociedade de consumo é buscar um meio de se afirmar individualmente. E se afirmar individualmente, num paradoxo só aparente, é um fim que primeiro requer a dissolução da própria ideia de identidade individual estanque. Não posso permitir que me tomem sempre como *este* indivíduo, porque assim me torno vítima fácil do mercado e todos os seus meios de criar produtos sob medida para mim. Preciso "abrir as portas da percepção", preciso viajar, fazer uma "trip" alucinógena, para descobrir que não sou aquilo que o meio social me impõe tolerantemente; preciso instalar na própria ideia de eu o cerne da rebelião. De Judith Butler à feminista e ao neonazista de rede social: não ouvimos hoje quase diariamente o eco da teorização de Marcuse?

Endossam essa rebelião principalmente aqueles que, por um motivo ou outro, estão excluídos do sistema social vigente: os *subversivos*. São aqueles a que Marx chamou lumpemproletariado, tornado agora um exército de "intelectuais orgânicos" em potencial. Eles não vivem num mundo muito bonito. A sociedade que

os tolera, mas os põe à parte, é uma democracia antidemocrática. Portanto, é lícito usar meios "aparentemente antidemocráticos" para que a "maioria subversiva" imponha de cima a baixo seus valores à sociedade. Isso não é uma interpretação minha. São palavras de Marcuse: esses excluídos poderiam, por exemplo,

> suspender a liberdade de expressão e de associação de grupos e movimentos que promovam políticas agressivas, equipamento bélico, chauvinismo, discriminação de raça e religião, ou que se *oponham à ampliação de serviços públicos, assistência social, assistência médica* etc. Mais ainda, a restauração da liberdade de pensamento pode necessitar de *novas e rígidas restrições dos ensinamentos e práticas de instituições educacionais* que, em razão de seus métodos e conceitos, contribuem para encerrar a mente no universo estabelecido de discurso e comportamento — desse modo já *a priori* inviabilizando uma avaliação racional de alternativas.[116]

Impõem-se as alternativas em nome da necessidade de avaliar racionalmente essas mesmas alternativas. *O.k.*

É bem verdade que em algumas ocasiões Marcuse chegou a negar o caráter de vanguarda do lumpemproletariado em sua forma expandida. Em 1967, num debate na Universidade Livre de Berlim (cujas faculdades de humanas tinham se tornado à época um imenso *think tank* comunista), um interlocutor lhe sugere que a cultura pop inglesa seria uma "contribuição positiva ao comportamento erótico-estético". Pressentindo o que estava na base daquele comentário, Marcuse comenta que lhe era atribuída erroneamente a autoria da tese de que o movimento revolucionário passara para as mãos de hippies, beatniks e agremiações estudantis. Esses grupos

116 Herbert Marcuse, "Repressive Tolerance" [1965]. In: Robert Paul Wolff, Berrington Moore, Jr, Herbert Marcuse. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1979, p. 101. À p. 109, ele é taxativo: "Tolerância libertadora, portanto, significaria intolerância contra os movimentos da direita e tolerância com os movimentos da esquerda". O que Marcuse faz é apenas atualizar a velha teoria da ditadura do proletariado que há de preceder o advento do paraíso socialista. Só que agora o poder autoritário será exercido nas escolas, nos jornais, nas universidades, lançando mão da própria democracia.

seriam apenas "a revelação de uma desagregação em ato, no interior do sistema", em si mesmos carentes de "força subversiva". Esta, no entanto, poderia vir a ser acionada se esses grupos se conjugassem a outras forças "fortemente ligadas à realidade objetiva", o que se presume serem principalmente as classes operárias e sindicalistas.[117]

Maio de 68, contudo, estava bem perto. E apenas um ano depois dos eventos em Paris, Marcuse publicou *An Essay on Liberation* (no Brasil estranhamente conhecido como *Um ensaio para a libertação*), panfleto político no qual não só endossa o potencial anticapitalista e libertador dos movimentos contraculturais, como ainda promove, a partir das características da sociedade norte-americana, um "grupo" em particular como especialmente dotado de caráter subversivo: os negros. Afirma que as "populações de gueto podem vir a se tornar a primeira base de massas de revolta (embora não de revolução)"; elas teriam papel vital com os atos de "dessublimação" a que submeteriam um longo rol de elementos da cultura burguesa, a começar pela língua. As gírias de gueto seriam atos subversivos capazes de instaurar um novo domínio cultural mais propício à liberdade dos antes oprimidos pela linguagem dos senhores. Marcuse dá como exemplo o sequestro da palavra *soul*. Se antes significava "o lugar de direito [*the traditional seat*] de tudo o que é verdadeiramente humano no homem, sensível, profundo, imortal", palavra que se esvaziara na falsidade de uma sociedade comercial gerida por grandes corporações, agora tinha seu espírito renovado nos slogans da contracultura negra: negros são *soul brothers*, e *the soul is black*. Não há mais *soul* em Beethoven e Schubert; *soul* agora está no blues, no jazz, no rock. A conclusão salta da boca: a música negra é "originalmente música dos oprimidos, a iluminar em que medida a alta cultura e suas sublimes sublimações, sua beleza, tinham origem de classe". Que haja alguma verdade nisso não justifica a tese à qual

117 Comento esse episódio baseado em Antonio Paim, *Marxismo e descendência* (Campinas: Vide Editorial, 2009, p. 570. Coleção História & Pensamento, 1).

afinal Marcuse queria chegar: "A afinidade entre música negra (e seu desdobramento branco de vanguarda) e a rebelião política contra a 'sociedade afluente' testemunham a crescente dessublimação da cultura".[118] Querem expressão melhor para o que Gramsci pretendia com sua imanência absoluta — "dessublimação da cultura" como meio ótimo de gerir os "aparelhos hegemônicos"?

No fim da vida, Marcuse deixou de lado aquilo que Lênin poderia ter chamado de "doença infantil do comunismo", o "esquerdismo". Depois de décadas de pregação cultural antiautoritária — ou de pregação de um autoritarismo ainda muito enfeitado com subversismos estéticos aqui e ali, para dar uma aura mais chique à coisa —, reconheceu em *Ideia para uma teoria crítica da sociedade* (1969) a necessidade generalizada, sistemática, de algo que já vinha assinalando em sua avaliação dos grupos marginalizados como focos de rebelião: sua ação precisa ser *dirigida*, e essa direção deve estar baseada num princípio forte de autoridade. Não apenas esses grupos devem impor seu mando ao resto da sociedade, mas essa imposição mesma deve ser mediada por um controle autoritário do movimento. Segundo a fórmula célebre de Engels, revolução é "seguramente o que há de mais autoritário", é "um ato pelo qual uma parte da população impõe sua vontade à outra, por meio de fuzis, baionetas e canhões — todos meios eminentemente autoritários". Marcuse comenta essa passagem com palavras que coroam sua teoria crítica, ao revisar parte da nova estratégia lumpemproletária e corrigir seu fecho estratégico: "A subordinação revolucionária ao partido e à autoridade revolucionária face ao inimigo de classe constituem postulados inelutáveis na luta pela organização futura da sociedade".

Não foi essa a conclusão a que, com maior brilho e rapidez, Gramsci havia chegado três décadas antes? É preciso que a revolução seja conduzida pelo novo príncipe, o Partido. Chega a ser

118 Herbert Marcuse, *An essay on liberation*. Boston: Beacon Press, 1971. Ao longo deste parágrafo, citei as páginas 7, 28, 29 e 36.

uma coisa óbvia; o "trabalho do negativo" não pode prosseguir indeterminadamente, a fim de que não se torne niilismo — coisa de que os frankfurtianos sempre foram acusados (ao que poderiam sempre responder por meio da devolução da pecha: niilista é a sociedade burguesa, fundada numa razão instrumental diante da qual todos os valores se dobram e a própria verdade se torna um valor entre os demais, sem poder obrigante). A demolição de valores e das estruturas sociais necessita de uma direção precisa. A liberdade abstrata, que Hegel denominou "liberdade negativa", nasce do espírito que se autodetermina ao experimentar a si mesmo como independente e contrário a tudo o mais que existe; no exercício desse gozo, ele se compromete com uma "liberdade do vazio" que, se mantida no campo contemplativo, se identifica com a "pura contemplação hindu". Mas, se voltado para a ação, esse espírito se manifesta, "tanto em política como em religião", como "o fanatismo de destruição de toda a ordem social existente, a excomunhão de todo indivíduo suspeito de querer uma ordem, o aniquilamento de tudo o que se apresente como organização"; é que só "na destruição essa vontade negativa encontra o sentimento de sua existência".[119] Nenhuma ideia de Estado, de progresso humano ou de religião, ainda que desejada explicitamente por esse espírito negativo agente, poderá subsistir; tão logo alcançada, instaurada, a vontade a despreza como estabilização, como ordenação impeditiva. É preciso que o trabalho de destruição prossiga. E por isso também é preciso que, num segundo momento, o movimento revolucionário *detenha* esse trabalho e lhe proveja uma forma que, entregue a si mesmo, ele jamais será capaz de forjar. Urge organizar o movimento revolucionário e dirigir a ditadura do proletariado. Marcuse, de algum modo, compreendeu bem essa contradição interna da mente revolucionária: é necessário que o autoritarismo seja a meta.

119 G. W. F. Hegel, *Princípios da filosofia do direito*. Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 14. Veja o comentário de Olavo de Carvalho a essa passagem profética em FI, pp. 225-9.

Os rumos da teoria crítica, na prática, foram ainda mais críticos. O fracasso do socialismo levou quase naturalmente os socialistas do mundo inteiro a adotar uma versão atualizada da velha doutrina de Bernstein. Tornaram-se todos mais ou menos social-democratas e cultores do sistema eleitoral, mas sobretudo gramscianos. As pautas da revolução sexual e do combate a toda forma de vida religiosa autêntica se tornaram as pautas da esquerda, que antes privilegiava temas como reforma agrária e distribuição de renda. Que haja pobres, que haja miseráveis morrendo de fome pelas ruas, é coisa que hoje choca bem menos o progressista do que uma baleia que agoniza encalhada na praia, do que um cachorro atropelado. Um pé de cedro vítima da indústria madeireira é para o militante de hoje símbolo bem mais forte do que uma criança vítima da indústria do garimpo na África (mesmo porque a maior parte dos exploradores, nesse caso, são africanos muçulmanos, contra os quais não é conveniente falar mal por receio de ser acusado de duplo preconceito — contra negros e contra muçulmanos). Essa mutação de discurso ocorreu de maneira lenta, gradual e natural no interior da tradição comunista. Ao eleger o lumpemproletariado como vanguarda revolucionária, Marcuse automaticamente entronizou o comportamento de homicidas, ladrões, prostitutas, drogados — em suma, de qualquer pessoa cujo comportamento seja socialmente tido por "desviante", o que a qualifica como legítimo *outsider*. "Seja marginal, seja herói" — não é brilhante, em seu caráter sintético, o lema de Hélio Oiticica que resumiu para a nossa arte todo esse espírito?

É bastante óbvio que, aos olhos de comentaristas e mesmo ideólogos conservadores, seja grande a pressa, típica do observador externo que não toma parte das premissas de uma discussão — e mesmo as desconhece —, em ver aí uma grande conspiração para abolir os valores da família e, de modo geral, do humanismo cristão. Mas isso é confundir as consequências inevitáveis de uma doutrina

com os propósitos expressos e até inexpressos dessa mesma doutrina. Lukács estava firmemente convicto da necessidade de abolir as relações familiares "burguesas" que obstaculizavam o avanço da revolução. Com base nisso, o comentarista de direita hoje chama de comunista um defensor do "casamento gay" e do aborto, o qual irá retrucar chamando-o de louco conspiracionista, já que até detesta comunismo. Mas o que uma pessoa "pensa" sobre sua conduta pouco importa para o movimento revolucionário. O que importa são os atos. O marxismo cultural não é uma doutrina, e portanto não tem um único ideólogo. O marxismo cultural tampouco é produto de uma paranoia direitista. Marxismo cultural é um nome mais ou menos apropriado para um fenômeno de história das ideias e da sensibilidade que operou a mais radical mudança de discurso da história do movimento comunista. É o resultado complexo da vitória de uma corrente marginal do marxismo — sua "ocidentalização" ou "culturalização" sob a forma de "socialismo democrático" —, da queda da União Soviética e da bonança econômica pós-Segunda Guerra na Europa Ocidental e principalmente nos Estados Unidos, que permitiu a milhões de pessoas fazerem experiências de vida (de drogas a comunidades humanas alternativas, de veganismo a formas de união homossexual) que até hoje permanecem impossíveis na quase totalidade do globo. Em geral, as delícias da revolução cultural permanecem um privilégio de classe.

32. Triunvirato global

Eu anexaria os planetas, se pudesse; penso muito nisso. É triste vê-los tão claros e apesar disso tão distantes.

Cecil Rhodes

[O terrorismo] é uma espécie de hino ao humano, já que recoloca o homem de carne e osso no centro da batalha. Não estão em jogo robôs, bombardeios furtivos, esquadrões de combate; o mártir (shahid) *que se sacrifica é um homem solitário, confrontado com o medo num ambiente hostil, sua opção é essencialmente humana* [...], *a do homem confrontado com o imenso poder da máquina.*

Ilich Ramírez Sánchez ("Carlos, o Chacal"), *O islã revolucionário*

Assim, a "guerra para além de todas as fronteiras e limitações" questiona, em primeiro lugar, a definição e limitação do cenário de combate. O Pentágono está muito interessado em manter os conflitos armados dentro de campos de batalha determinados. Mas isso, que pode ser muito conveniente para os Estados Unidos, é extremamente indesejável para seus inimigos. [...] *É possível conceber uma guerra sem fronteiras e sem métodos para enfrentar o enorme poderio dos Estados Unidos.*

Qiao Liang e Wang Xianghui, *Guerra sem limites*

A revolução cultural nasceu da progressiva ênfase que o movimento revolucionário passou a dar aos componentes "superestruturais" da sociedade em relação aos "infraestruturais". Acredito que o fenômeno seja tão claro, tão disseminado, que não preciso argumentar mais do que já o fiz na seção precedente; se ainda tiverem alguma dúvida, confiram quantas pessoas de seu círculo de relações que se dizem de esquerda cobram "distribuição de renda" ou "reforma agrária", e em seguida confiram quantas defendem pautas culturalmente mais elásticas e relacionadas diretamente a valores, como "combate à homofobia", "proteção ao meio-ambiente" e políticas de "gênero" (a alegação de que pautas como esta última dizem respeito aos "direitos humanos", que devem estar situados além da disputa política, é uma ingenuidade que qualquer marxista minimamente treinado denunciaria como ideológica). O que não é tão óbvio é a posição que a revolução cultural ocupa no equilíbrio global de poder hoje. Quase todos os autores ligados à culturalização da esquerda

escreveram de fora da cortina de ferro — a maioria, na verdade, nos Estados Unidos. Enquanto isso, o socialismo real nunca cessou de rejeitar suas obras como heterodoxas. Daí que hoje em dia seja possível defender pautas da nova esquerda na França, na Espanha ou no Brasil, mas não na Coreia do Norte, na Rússia ou na China. O que era ideologia de uma esquerda encastelada em universidades se tornou, nas últimas décadas, os valores de todas as instituições supranacionais do Ocidente. Ocorre assim o imprevisto fenômeno de que aquilo que se iniciara com a pregação de um Gramsci e um Marcuse tenha se tornado lugar-comum das elites dirigentes ocidentais.

Aqui, a posição polêmica de Olavo de Carvalho: trabalhar hoje pelas causas multiculturalistas e diversitárias é trabalhar interna ou nacionalmente pelo movimento revolucionário, mas também é trabalhar externa ou transnacionalmente — ao menos no mundo ocidental, e isso é o mais decisivo — pelo globalismo financista. A compreensão dessa conjuntura não pode ser alcançada mediante os conceitos de ciência política usuais nas relações exteriores e na geopolítica. É preciso quebrar a casca de termos como "unipolaridade" e "multipolaridade", "cooperação norte-sul" e "cooperação sul-sul", para não falar das associações ligeiras entre "elite" e "direita" ou entre "capitalismo" e "Estado mínimo". Essas e muitas outras associações automáticas de que a maior parte das pessoas lança mão pode até ter alguma utilidade na análise deste ou daquele caso, mas de modo algum dá conta de uma descrição objetiva dos sujeitos da história que competem atualmente em patamar mundial.

O cenário é sem dúvida de disputa imperial. Falei no capítulo anterior (seção 28) das mutações da ideia de Império e de como ela alcança nossos dias. Mas percebam: o Império ali tratado, o Império sobre o qual o movimento revolucionário exerce grande vigilância, descreve apenas um dos agentes em disputa. Uma descrição mais

detalhada do cenário levará, crê Olavo, à constatação de que existem *três projetos de poder global concorrentes*, cada um com meios e fins diferentes no que diz respeito à ideia imperial: o projeto russo-chinês, o projeto ocidental e o projeto islâmico.[120] É verdade que o império, como braço armado da Igreja ou da religião civil, como unidade política que se sobrepõe a autoridades nacionais, é um fenômeno tipicamente ocidental (menciono adiante o caso excêntrico da China). Mas a natureza expansiva e expansionista do poder, principalmente no mundo moderno, vai além de Ocidente, processo intensificado pelos meios de comunicação de massa no século XX e pelas mídias digitais no século XXI. Globalismo ocidental, esquema russo-chinês e islã se revelam três cristalizações quase puras dos modos fundamentais de exercício do poder: o poder financeiro (a casta de comerciantes), o poder militar (a casta guerreira) e o poder espiritual (a casta sacerdotal). "Assim", comenta Olavo,

> pela primeira vez na história do mundo, as três modalidades essenciais de poder — político-militar, econômico e religioso — se encontram personificadas em blocos supranacionais distintos, cada qual com seus planos de dominação mundial e seus modos de ação peculiares. Isso não quer dizer que cada um deles não atue em todos os fronts, mas apenas que suas respectivas visões históricas e estratégicas são delimitadas, em última instância, pela modalidade de poder que representam. Não é exagero dizer que o mundo de hoje é objeto de uma disputa entre militares, banqueiros e pregadores.[121]

Cada um desses três sujeitos da história é composto de classes bastante específicas de indivíduos. O bloco russo-chinês, aquele que de modo mais exemplar encarna e conduz os rumos do movimento revolucionário *stricto sensu* marxista, é composto pela "elite governante da Rússia e da China, especialmente os serviços secretos

120 EUNO, p. 45.

121 Ibid., p. 47.

desses dois países";[122] sua classe dominante é oriunda da "*Nomenklatura* comunista".[123] A elite financeira ocidental — bancos como J. P. Morgan, famílias como os Rockefeller e empresas como Facebook ou Amazon, além da cúpula dirigente de algumas nações como Estados Unidos e Inglaterra — estaria bem representada "especialmente no Clube Bilderberg, no Council on Foreign Relations (CFR) e na Comissão Trilateral". Por fim, nos "vários países do complexo islâmico, a autoridade governante depende substancialmente da aprovação da *umma* — a comunidade multitudinária dos intérpretes categorizados da religião tradicional. Embora haja ali uma grande variedade de situações internas, não é exagerado descrever como teocrática a estrutura do poder dominante".[124]

Esses três agentes de envergadura global se beneficiam de modo diverso do fato de sua ação ser percebida como coisa mais ou menos natural, a escamotear a existência de um planejamento estratégico, que obviamente não é capaz de controlar todos os processos fundamentais da dinâmica de poder, mas almeja se certificar ao menos do conveniente funcionamento de alguns eixos centrais. À elite ocidental interessa que seu globalismo seja percebido como indiferenciado da globalização, o processo histórico mais ou menos constante de integração das relações transnacionais. É natural ao pensamento ideológico se naturalizar a si mesmo; e é natural que essa elite venda iPhones, "valores igualitários" e governança global como parte de um mesmo pacote de maravilhas. À elite russo-chinesa interessa que a expansão da Rússia sobre o Leste Europeu e da China sobre o Pacífico e a África seja vista como uma resposta local a desafios globais por parte de nações que buscam se tornar forças capitalistas depois de décadas de limitação de mercado em regime comunista. Que suas armas sejam as delícias do mercado oculta que, sempre

122 Ibid., p. 45.

123 Ibid., p. 47.

124 Ibid., loc.

quando necessário, tanques e mísseis poderão rapidamente substituir amistosos acordos bilaterais, como por exemplo a Rússia em anos recentes deixou bem claro à Geórgia e à Ucrânia. Chineses e russos estão no centro da constituição de redes diplomáticas, estratégicas e bélicas com países adversários do globalismo ocidental não por uma casualidade; são esforços planejados de transferência do polo global de poder, e não de sua dispersão em muitos polos como hoje tanto se louva (comento mais adiante). A ação do islã, por sua vez, que alcança no momento uma penetração no Ocidente inédita desde o século XV (fato bem pouco notado), não é fruto apenas de uma lamentável necessidade de emigração que atinge árabes em zonas de conflito e de uma generosa recepção multiculturalista por parte de organismos internacionais do Ocidente. Embora ambas as coisas sejam fatos inegáveis, a estratégia muçulmana, de que volto a falar páginas adiante, utiliza-se desses e de muitos outros fatores para articular sua rede necessariamente internacional de construção de uma forte identidade islâmica como Estado à parte dentro de cada nação não muçulmana. O islamismo se adapta às situações adversas com a certeza de que estas futuramente se dissolverão para assumir uma feição mais conforme aos interesses do califado.

Apesar de suas grandes diferenças, os três blocos confluem na representação de modos bem modernos de concepção ideal de política — de mentalidade revolucionária, em suma. O globalismo ocidental aspira à gerência geral da vida por meios tecnocráticos (biopoder), ao passo que o esquema russo-chinês almeja a coletivização e politização total da vida, acompanhada de uma nostalgia da experiência comunal, telúrica, "genuína" (nisso vai grande parte de sua afeição pelo fascismo). O bloco islâmico, por sua vez, endossa a visão milenarista dos fiéis que, órfãos num mundo sem Deus, empreendem um trabalho destrutivo final para reinstalar o primado do espírito. Embora os três blocos de poder compartilhem

em alguma medida dessa última visão, é o globalista que menos o cultiva e o islâmico que faz dele seu próprio motivo de existência como sujeito da história. A história do islamismo rumo ao califado universal é apreendida pelo islã como atuação da Providência, da qual toma parte cada profeta, hoje sobretudo os profetas armados militarmente pelo bloco russo-chinês e ideologicamente pelos escritos de Sayyid Qutb (1906-66), principal fonte doutrinal da Fraternidade islâmica por lhe ter dado, em sua obra em trinta volumes *À sombra do Corão*, um equivalente daquilo que para o cristianismo foi a teologia da libertação.

Ora, essas três aspirações desconhecem nação e dizem respeito a finalidades intrinsecamente "humanas", universais; por consequência, tendem a expandir seu horizonte de atuação e seus planos à medida que novas zonas do globo são dominadas e determinados objetivos iniciais são alcançados. A ideia imperial é, então, produto ocidental e que só prospera num mundo cristão, ainda que intensamente secularizado — ou melhor: *porque* intensamente secularizado, já que o Império é uma força secularizante. Já a natureza expansiva do poder se manifesta sob qualquer projeto que dependa de estrutura estatal demasiado desenvolvida, e é por isso que uma das grandes questões políticas deste milênio é investigar de que modo, e em que medida, a ideia imperial ocidental será capaz de absorver a visão mística e militar do califado universal do bloco islâmico, ou de que modo, e em que medida, será absorvida por esta última.

Outra questão complexa concerne às relações entre bloco russo-chinês e bloco islâmico:

> O bloco islâmico descreve o seu inimigo ocidental em termos que só revelam sua disposição de odiá-lo *per fas et per nefas*, já que ora o apresenta como herdeiro dos antigos cruzados, ora como personificação do materialismo e do hedonismo modernos. A generosa colaboração da Rússia e da China com os grupos terroristas é decerto a razão pela qual esses dois países são como que inexistentes no discurso ideológico islâmico. Contornam-se com isso incompatibilidades teóricas insanáveis. Alguns teóricos do califado alegam que o socialismo, uma vez vitorioso no mundo, precisará de uma alma, e o islam lhe dará uma.[125]

A China, de sua parte, já se encarrega de dar uma alma ao seu projeto de poder. Há continuidade entre o ideal da "ordem chinesa" imperial de dominar a *tianxia*, "tudo o que está abaixo do céu", e o slogan adotado pelo atual presidente Xi Jinping, "Um mundo, um sonho". Fei-Ling Wang, professor de relações internacionais do Georgia Institute of Technology, nota que o país é hoje governado com base numa visão idealizada das dinastias Chin e Han, fundamentadas num forte autoritarismo gerido por uma burocracia confuciana, da qual o Partido Comunista Chinês seria apenas a forma contemporânea.[126] Assim, o verdadeiro sujeito da história chinesa seria essa casta burocrática, a qual pode atravessar incólume marés imperiais, comunistas ou capitalistas. A tão falada ocidentalização da China não teria alterado em nada a autorrepresentação da elite estatal. É ela que continua a delinear a "guerra sem fronteiras" por meio da qual — conforme a terceira epígrafe desta seção — o inimigo americano será derrotado em todo lugar sem campo de batalha algum.

Wang Huning, membro dessa elite, é no momento o principal ideólogo do Partido Comunista Chinês. Embora só tenha ascendido ao Comitê Permanente do Politburo em 2017, nem por isso seus livros publicados nas décadas anteriores deixaram de influenciar o programa estratégico do Partido ao longo de três presidências. Segundo o que me foi possível compreender a partir das poucas fontes ocidentais a seu respeito,[127] a obra de Huning é uma longa

125 EUNO, p. 49. Sobre a grafia "islam", cf. adiante n. 153.

126 Fei-Ling Wang, *The China Order: Centralia, World Empire, and the Nature of Chinese Power*. Albany, NY: State University of Nova York Press, 2017, pp. 39-46.

127 Em especial o artigo de Haig Patapan e Yi Wang, "The Hidden Ruler: Wang Hunning and the

meditação sobre o destino do Ocidente como o destino da ideia de soberania — desde o mundo egípcio e mesopotâmico aos Estados Unidos contemporâneos — iniciada com sua dissertação de mestrado depois publicada em livro, *De Bodin a Maritain: sobre as teorias da soberania desenvolvidas pela burguesia ocidental* (1987). De um lado, acompanha o aspecto interno da doutrina de soberania; vê na separação dos três poderes um meio de minar a ascendência da velha aristocracia rural e favorecer a nova classe burguesa. Enquanto, em virtude de seu passado, a Europa experimentou o processo como uma oposição de duas fases históricas diversas, os Estados Unidos, não tendo vivido feudalismo algum, encontraram desde o primeiro momento na doutrina montesquiana um meio de naturalizar, como ponto de partida histórico, o livre poder da classe burguesa.

De outro lado, quanto ao aspecto externo da soberania (isto é: as relações entre diversos corpos políticos soberanos), parecem particularmente interessantes dois elementos. Em primeiro lugar, propostas de controle político mundial — Huning se refere, por exemplo, à defesa da ideia feita por Bertrand Russel — lhe parecem uma última tentativa dos ocidentais de manter viva a ideia de soberania diante da passagem de uma estrutura "unipolar" a uma estrutura "multipolar" de poder. A isso ele contrasta a tradição chinesa para a qual é *impossível* dissociar a ideia de "direto de soberania" de "direito de governo". Na verdade, o próprio termo chinês que se encontrou para traduzir o conceito ocidental "soberania" — em algum momento entre o fim do século XIX e o início do XX — foi *zhuquan*, ideograma que significava os direitos e poder do monarca, aquilo que lhe é próprio pela prerrogativa de sua condição. Isto é: dá-se aí um arranjo entre a soberania ocidental impessoal, abstrata, impressa na máquina estatal, e uma tradicional concepção de governo chinesa ligada à unidade e discricionariedade do poder central.

Making of Contemporary China", *Journal of Contemporary China*, 27 (109), 2017, pp. 47-60.

Um conceito de soberania tende naturalmente à extensão burguesa das liberdades individuais; o outro tende ao reforço da autoridade governamental sobre os fluxos sociais. As duas coisas de algum modo se refletem — falo agora do segundo elemento importante a considerar — na postura do governo chinês em relação a Hong Kong. A esse caso tão especial se aplicaria a doutrina de "um país, dois sistemas": Hong Kong pode manter sua independência político-social em razão de seus "direitos soberanos", mas não pode se separar da China em razão dos "direitos de governo" desta última. É tentadora a ideia de ver aí uma terrestrialização da antiga teoria agostiniana das duas cidades. No lugar de Deus e da Jerusalém Celeste, estão o Partido e Pequim.

Huning, embora negue defender posições autoritárias (se o fizesse, estaria contradizendo o discurso oficial do Partido), afirma claramente que o modelo liberal-democrático não pode ser aplicado à China; esse "enxerto" não corresponderia às condições políticas, econômicas e culturais chinesas. No país, a democracia seria uma força a agir em direção contrária à capacidade do governo de realizar de dentro para fora as reformas capazes de distribuir riqueza por uma extensão de terreno e sobre um nível de pobreza de que políticas liberais supostamente não dariam conta; direitos civis à maneira ocidental corresponderiam a uma forma externa e dissolvente de poder, o que afinal se revelaria coisa não democrática. Não estranha que, adotando tal posição, o ideólogo tenha nos últimos anos estado por trás do conceito de "cyber-soberania": como as estruturas informáticas são hoje o elemento mais delicado das nações, cada Estado deveria ser deixado em paz para administrar como bem quiser seu tráfego de dados; o grande *firewall* que separa a internet chinesa da internet ocidental, fazendo dela uma espécie de gigantesca intranet gerida pelo governo, se justificaria em vista da unidade da nação chinesa e da unidade de seu Partido.

Wang Huning é um típico exemplo de simbiose de *scholar*, ideólogo e agente político muito comum na China moderna, cuja produção passa quase invisível aos olhos de quem mais deveria se interessar em conheccê-la: os inimigos — nós, ocidentais — que seu Partido-Nação jurou submeter. A escala de planejamento estratégico em que intelectuais como ele atuam ultrapassa com facilidade a da maioria dos cientistas políticos norte-americanos e europeus. O motivo é simples: gente como Huning absorveu o legado político ocidental, ao passo que os ocidentais não sabem quase nada além de chavões marxistas ou antimarxistas acerca das correntes intelectuais que hoje movem a China. Num confronto entre uns e outros, ganha quem é capaz de abarcar o horizonte intelectual do adversário e tomá-lo como um dentre muitos elementos de que lançar mão. O liberal olha para a China e, um pouco confuso, especula rasteiras metafísicas sobre se a miragem em questão anuncia "capitalismo" ou "socialismo". O típico intelectocrata chinês, duplamente escorado numa tradição revolucionária ocidental de séculos e numa tradição espiritual oriental de milênios, só pode mesmo olhá-lo com a indiferença de quem está prestes a pisar um inseto. Wang Huning sabe que o fato decisivo não é "capitalismo" ou "socialismo"; é *poder*.

Enquanto o socialismo (difuso o quanto seja) se arrasta da China e da Rússia até alguns países da América Latina e do Oriente, o islã se ocupa por ora em prover uma alma à Europa e aos Estados Unidos. Não chega a ser óbvio que justamente uma religião de pronunciada característica de obediência civil, que cobra do indivíduo não uma plena conversão de espírito (uma *metanoia*) nem uma adesão sentimental à fé, mas, sim, primeiro o cumprimento dos preceitos básicos (os cinco pilares da fé), para num segundo momento lhe cobrar a reprodução de todo o modelo de vida maometano tal qual comunicado milenarmente pelos *hadith*, os ditos e feitos do Profeta recolhidos pelas testemunhas — não chega, enfim, a ser óbvio que

uma religião assim conformada se encaixe e se amolde com perfeição a personalidades fracas, provendo-lhes algum sentido prático e espiritual que lhes falta miseravelmente?[128] A expressão que dá título à famosa HQ de Daniel Clowes se aplica bem a essa situação: o islamismo, aí, é como uma luva de veludo moldada em ferro.

Ouvi, duas ou três vezes, uma objeção até razoável à constatação de Olavo de que o islã constitui um dos três blocos que almejam o poder global: o bloco russo-chinês tem um óbvio centro diretor, propiciado pela colaboração entre as cúpulas burocráticas de dois dos governos mais poderosos do mundo; o bloco ocidental, um pouco mais difuso, ainda teria órgãos internacionais e grupos de trabalho discretos capazes de unificar sua agenda; mas coisa similar não aconteceria de maneira alguma no mundo islâmico, no qual sunitas e xiitas vivem em pé de guerra, governos como o da Síria se incompatibilizam com um dos principais grupos de direção da investida muçulmana no Ocidente (a Fraternidade islâmica) e, não raro, os movimentos do islã "tradicionalista" de matriz persa se incompatibilizam com o fundamentalismo "modernista" oficialmente adotado pelo governo wahabista da Arábia Saudita — para citar só uns poucos exemplos, os quais nem chegam a entrar no terreno ainda mais hostil dos debates teológicos. Pois bem: essa objeção perde de vista o fato de que, independentemente de quaisquer discordâncias entre os muitos grupos que integram o bloco (que se torna ainda mais confuso no norte da África), todos eles, por seu caráter muçulmano, e seja por influência do islã militante do Qtub, seja por influência dos perenialistas (vide o que comento adiante), professam ao seu modo a necessidade de lutar pela instauração do califado universal. É um verdadeiro *tópos* da mística do *jihad*, nisso

128 Olavo de Carvalho trata desse assunto na palestra "O totalitarismo islâmico, herdeiro do comunismo e do nazismo", disponível no Seminário de Filosofia (e no YouTube), e no posfácio à quarta edição de *A nova era e a revolução cultural*.

próxima da mística do *galut* ("exílio") judaico,[129] a consciência de que a luta haverá de durar séculos e séculos, a consciência de que o adversário não compreenderá isso nem terá tempo para compreender, e que o front de batalha não é único, ao contrário é multilateral. Os *mujahidin* acreditam que a luta vivifica, serve de lembrete da verdade da fé, a qual não pode ser medida pela comodidade e pelo tempo humano, ao passo que o inimigo infiel teria perdido todo o sentido da vida como luta. No mundo contemporâneo, o cinema é pródigo em boas imagens da apropriação desse tópos pelo islã revolucionário. Em *Falcão negro em perigo* (*Black Hawk Dawn*, 2001), de Ridley Scott, um rebelde somali oferece cigarro a um *marine* que é seu prisioneiro. Diante da recusa, diz: "Ah, sim, é mesmo. Vocês americanos não fumam mais. Vivem vidas longas, estúpidas e sem graça". Em *A hora mais escura* (*Zero Dark Thirty*, 2012), de Kathryn Bigelow, o personagem Ammar relata as palavras que um mensageiro trouxera de Osama bin Laden: "Continuem o *jihad*. Ele irá durar um século". É claro que, numa ação de tão longo prazo, muitos dos grupos envolvidos nela necessariamente irão agir de maneira desencontrada, muitas vezes até opositiva; mas o que nunca se perde de vista é o objetivo final, o califado, a miragem que impele ao sacrifício para que a vida não se torne estúpida e sem graça. A própria Fraternidade islâmica atua em redes, de fóruns on-line a passeatas zoadentas, adaptando-se às mais diversas circunstâncias: em alguns países do Oriente Médio é partido político, em outros apenas instituição beneficente e cultural, e em outros nem mesmo isso, movendo-se nas sombras; em alguns integra o governo, em outros é oposição; em uns atua apenas pela propaganda, em outros por meio da luta armada. O que importa é que o resultado final de ações tão variadas obedeça mais ou menos ao cálculo inicial: beneficiar o

129 Cf. Itzack Baer, *Galut*. São Paulo: Perspectiva, 1977, pp. 29, 35-36. Coleção Elos, 15.

islã, expandi-lo sobre todo o globo, até que este seja submetido a uma única organização política transnacional.[130]

Isto é o que *todos* os líderes e propagandistas do islã dizem: é uma obrigação corânica. E é algo que vem sendo cumprido à risca pela Fraternidade e por instituições e grupos ligados a ela, conforme se tornou didaticamente claro em 2001 depois da descoberta do documento "O projeto"[131] numa batida policial na Suíça. O texto de catorze páginas é datado de 1º de dezembro de 1982. Estava redigido em árabe, e dizia relatar uma "estratégia mundial para a política islâmica" [ou "para o islã político"; o texto árabe seria ambíguo]. O texto está estruturado em torno de doze "pontos de partida", que, depois de enunciados sinteticamente, são comentados um a um. Eis alguns deles e umas poucas de suas orientações gerais (traduzo livremente da versão francesa fundindo diferentes partes do texto, em prol da brevidade): *Terceiro ponto de partida* — Conciliar engajamento internacional e flexibilidade em nível local. O "Movimento" irá determinar internacionalmente quais são as pautas a ser priorizadas pelos muçulmanos. Os líderes locais as acolherão e buscarão "diálogo" com aqueles que de algum modo sejam simpáticos à causa. Por exemplo: um socialista ateu, se a favor da existência de um Estado palestino, deve ser acolhido como companheiro de causa, desde que com ele não sejam assumidos quaisquer outros compromissos. *Quarto ponto de partida* — Conciliar o engajamento político com a necessidade de evitar isolamento, por um lado, e com educação permanente e trabalho institucional, por outro. Não existem delineamentos específicos de como agir

130 Jacques A. Wainberg, *Revolucionários, mártires e terroristas: a utopia e suas consequências*. São Paulo: Paulus, 2015, pp. 36-9, 46-52, 88-93. Sobre como os líderes da esquerda ocidental se aproximaram do islã como última força revolucionária disponível, e acerca de como gente qual Mohammad Fadlallah (um dos guias espirituais do Hezbollah) veio, por influência de Marx, Nietzsche e Heidegger, a se inspirar no euroterrorismo e convergir para o movimento antiglobalização, cf. pp. 219-23.

131 Cf. Sylvain Besson, *La conquête de l'Occident: Le projet secret des islamistes*. Paris: Le Seuil, 2005, pp. 193-205. Há edição brasileira (Vide Editorial, 2018).

politicamente; a premissa é que a *sharia*, sempre correta, pode ser de algum modo adaptada às situações mais adversas. Sem grande ofensa a ela, o muçulmano é estimulado a tomar parte de atividades em parlamentos, conselhos municipais e sindicatos. Deve-se sempre oferecer para as questões do dia uma perspectiva islâmica antes ausente do debate. *Quinto ponto de partida* — Dedicar-se ao estabelecimento de um Estado islâmico, esforço paralelo ao de assumir controle de centros de poder por meio de ação institucional. O estudo dos núcleos locais de poder deve ser conduzido com vistas a elaborar a estratégia mais conveniente para "estabelecer o Reino de Deus no mundo inteiro". É preciso esboçar legislações pró-muçulmanas. *Sétimo ponto de partida* — Aceitar o princípio da cooperação temporária entre movimentos islâmicos e movimentos nacionalistas a partir de pautas comuns como a luta contra o "colonialismo" e contra o Estado judeu, sem nunca formar alianças. Assim se combateriam "as supremas forças do mal" de acordo com a máxima: "Combata o mal maior com o mal menor". *Nono ponto de partida* — Solidificar a *dawa* (a obrigação islâmica de pregar) e apoiar movimentos engajados no *jihad* no mundo árabe tanto quanto for possível. Deve-se proteger a *dawa* a todo custo, para tanto formando até forças de segurança autônomas, e deve-se estabelecer contato com as minorias muçulmanas locais e com todos os movimentos envolvidos no *jihad*. Almeja-se integrar internacionalmente esses focos locais. *Décimo ponto de partida* — Utilizar sistemas de vigilância para reunir informações e adotar um único sistema de alerta para o movimento islâmico mundial.

Creio que esses elementos bastem para mostrar como, a despeito do óbvio fato de que a penetração islâmica no Ocidente possui motivos mais ou menos incontroláveis, existe um direcionamento, ou pelo menos aproveitamento bastante eficiente, desses mesmos motivos, e que tanto a simples pregação quanto o confronto militar e terrorista favorecem, de ângulos diversos, a causa muçulmana.

Essa dispersão de seus meios de ação também se justifica pela natureza do poder espiritual que caracteriza o bloco islâmico. Dos três tipos de poder, o militar e o comercial são aqueles cuja unidade mais tende a se traduzir em institucionalização: daí inclusive a facilidade com que identificamos, confusamente, os verdadeiros sujeitos da história com "nações", "partidos", "organismos internacionais" e assim por diante; seus instrumentos são tão visíveis, tão materiais, que acabam por ocultar o verdadeiro agente. Bem diverso é o caso do poder espiritual. O espírito, como se sabe, sopra onde quer. Sua ação tem um alto grau de penetração mesmo nos meios mais hostis: aonde tanques e subornos não chegam, ideias chegam. E o trato com ideias é um dos mais perigosos e mais suscetíveis de se traduzir em sínteses momentaneamente antagônicas, mas cuja unidade lógica interna pode num momento futuro hegelianamente convergir numa tese sintética. As divergências internas do bloco muçulmano não o fragmentam, antes o unificam ao longo do processo histórico: a Arábia Saudita amansará o discurso com os americanos e afinal deterá grande parte de sua economia, ao passo que o Irã se valerá de uma retórica violenta contra o "satã do Ocidente" para mobilizar a militância e armar grupos como o Hezbollah; as discordâncias de ideias e de estratégias convergem, ao fim, para o objetivo de minar o poder da maior potência ocidental. O islã, de qualquer modo, sai ganhando.

Sai ganhando inclusive em suas parcerias com a esquerda. Há décadas os comunistas descobriram no tráfico de drogas um importante meio de reunir fundos, de expandir a ação de grupos militarizados, de fazer "guerra assimétrica" ao inimigo. O grupo terrorista maoísta Sendero Luminoso jamais teria se tornado mais do que uma pequena célula política e agido por décadas no Peru sem a rede criminosa que construiu em torno do tráfico. Rede que permanece ativa, a ponto de ter tornado a produção peruana de

coca maior do que a da Colômbia.[132] Hugo Chávez se tornou um importante aliado do narcotráfico por motivos similares: auferir lucros capazes de manter vivo o projeto bolivariano e desestabilizar a região, por meio de narcotização e expansão da violência homicida. Não deixa de ser espantoso que o Irã tenha se tornado parceiro estratégico seu; porém, mais espantoso foi que Chávez permitisse ao Hezbollah instalar na Venezuela campos de treinamento e galpões de estocagem e lhe desse grande apoio logístico, pela emissão de passaportes diplomáticos e a gerência conjunta de várias rotas do tráfico (o chamado Cartel dos Sóis), sem falar na chamada "aerolinha do Terror", a ligar diretamente Teerã a Caracas.[133] Narcotraficantes brasileiros agindo na tríplice fronteira estão entre os parceiros prediletos de agentes do Hezbollah.[134] Se é inegável que os soviéticos encontraram na doutrinação antissemita e antiocidental o melhor meio — além, claro, do abastecimento de equipamento bélico — de dar combate aos americanos no Oriente Médio, os quais a longo prazo fracassaram ali ridiculamente na propaganda anticomunista, hoje já se torna mais difícil discernir quem é o parceiro preponderante: se a esquerda ocidental, se os muçulmanos. Um equilíbrio precário mantém bandidos comuns e terroristas unidos. Se no norte da África a esquerda armada tem de aceitar agir sob a tutela de grupos como Boko Haram, na América Latina as cartas ainda são dadas pela esquerda nativa. Quanto aos bandidos comuns, tudo é, como diz Vanessa Neumann — estudiosa de segurança e crime organizado nas Américas —, uma questão de tempo e quase de acaso: "O Hezbollah pode dominar o PCC. Bastaria querer".[135]

132 "'Novo' Sendero Luminoso se alia ao tráfico", *Folha de S. Paulo*, 2 maio 2014; "Cultivo de coca no Peru avança na direção do Brasil", *Estado de Minas*, 29 nov. 2018.

133 Leonardo Coutinho, *Hugo Chávez: o espectro*. São Paulo: Vestígio, 2018, pp. 85-6. Na verdade, todo o capítulo "O terror como método" é valioso.

134 Vanessa Neumann, *Lucros de sangue: como o consumidor financia o terrorismo*. Trad. de Daniela Belmiro e Fernando Effori de Mello. São Paulo: Matrix, 2018.

135 "O Hezbollah pode dominar o PCC. Entrevista com Vanessa Neumann", Época, 7 dez. 2018.

Com alianças nas franjas do globo, ao mesmo tempo que opera a partir de dentro das sociedades ocidentais em razão da intensa imigração nas últimas décadas, o islã se tornou o mais apto combatente para as chamadas "guerras assimétricas". Guerra assimétrica, segundo a síntese do geopolítico espanhol Jorge Verstrynge, é aquela na qual existe uma insuperável disparidade de poderio entre os contendores, o que levará a parte militarmente mais fraca a compensar sua desvantagem por meio do recurso a práticas não ortodoxas, inclusive as convencionalmente consideradas "crimes de guerra": desrespeitar campos de batalha, antes optando por agir em meio à população civil, a qual já não é diferenciada do contingente militar (nisso reside a importância do terrorismo como forma máxima de "guerra total", "aquela em que o número de combatentes coincide com o número total da população em idade de lutar e na qual qualquer atividade social pode ter seu uso convertido para a guerra"); valer-se de assaltos de guerrilha, lançados por pequenos comandos com maior agilidade e versatilidade de ação; utilizar armas alternativas ou improvisadas, como bombas bacteriológicas ou ataques suicidas; e atuar sobre a percepção pública da guerra, de maneira que as ações espetaculares atraiam maior atenção do que o cenário real do conflito como um todo, ao mesmo tempo que, numa estratégia de comunicação em rede, descentralizada, a militância simpática espalhada pelo globo transfigura em vitória moral cada derrota ou humilhação bélica.[136] Consequentemente, são características da guerra assimétrica, por um lado, a desterritorialização, a desestatização e a desnacionalização do conflito; por outro, a ausência de prazo para o seu término e a insistente

136 Jorge Verstrynge, *La guerra periférica y el islam revolucionario: orígenes, reglas y ética de la guerra asimétrica*. Col. de E. Díez Poza e M. Ortega. Barcelona: El Viejo del Topo, 2005, pp. 13-7, 27-8. Sobre a nova configuração em redes não hierárquicas das estruturas de comando tanto de guerrilhas como de propaganda on-line, Olavo algumas vezes recomendou o estudo de John Arquilla e David Ronfeldt, *The Advent of Netwar* (Office of the Secretary of Defense, Santa Monica: Rand, 1996). O documento pode ser baixado gratuitamente no site da Rand Corporation.

cobrança de que o lado militarmente superior respeite as regras de civilidade pelas quais diz lutar, enquanto o adversário se desobriga de quaisquer escrúpulos. Isso assinala a primazia do principal agente habilitado a gerir ações com essas características, o islã com seu braço revolucionário, o qual se mostra desde a década de 1990 uma "força em intensa ascensão", "principal ideologia alternativa" [ao globalismo ocidental, que Verstrynge ainda identifica com os Estados Unidos], isto é, a "ideologia dominante da periferia".[137] De modo similar a Olavo — mas, diferentemente deste, adorando aquilo que descreve —, Verstrynge vê o islã militante de Qtub e da Fraternidade islâmica como uma resposta essencialmente moderna às experiências ocidentais com o fascismo e o nazismo, transfigurando-as em novas armas, agora devidamente articuladas de um ponto de vista historicamente transcendente, com que combater em nível global o inimigo liberal-capitalista — nenhuma outra força histórica seria capaz, hoje, de forjar um novo internacionalismo revolucionário. O apelo à justificação divina dos atos mais hediondos teria sido o que faltara ao socialismo soviético.[138] A simpatia da esquerda mundial pela causa palestina, que se difundiu sobretudo a partir dos anos 1960, veio a se tornar indistinta nas últimas décadas do endosso do terrorismo islâmico como arma revolucionária. Hugo Chávez, entusiasta do livro de Verstrynge, mandou que se fizesse uma edição venezuelana para que se distribuísse um exemplar a cada membro de seu exército.

Isso é ação política ostensiva. Outros meios bem mais esquivos, mas a longo prazo mais decisivos, foram e são empregados pela elite intelectual islâmica. Olavo de Carvalho, que inclusive é egresso de pelo menos uma organização esotérica muçulmana de orientação multiconfessional, dedicou grande atenção à lógica interna da ação intelectual islâmica no Ocidente, à qual chamou sugestivamente

137 Ibid., p. 44.

138 Ibid., pp. 54-6, 64-7.

"alquimia da islamização". Ezra Pound diz que "*the history of a culture is the history of ideas going into action*". Notem: parte da história europeia das últimas décadas é a história das ideias do grupo perenialista reunido em torno da obra de René Guénon penetrando na vida cotidiana de milhões de pessoas, dos costumes às políticas sociais, das legislações à escala de valores. Que os mais empedernidos defensores do mundo laico e do multiculturalismo terminem por adotar decisões práticas que estão em inteiro acordo com os objetivos de longo prazo de pensadores muçulmanos tradicionalistas, os quais desejam nada menos do que a aniquilação física de todos os laicistas e multiculturalistas, é uma das ironias mais trágicas de nossa época. Se o Ocidente — essa coisa que, uma vez dela extirpado o cristianismo, se torna uma ficção acadêmica — merece ou não ser defendido, isso não sei e sinceramente pouco me importa no momento. Mas me importa não ser levado de roldão pelas consequências de ideias cuja origem eu deveria conhecer.

A obra de Guénon e seus discípulos foi plantada em terreno fértil: um mundo cada vez mais carente de modos pré-modernos de vivência, cada vez mais empenhado no resgate de uma moldura religiosa ou pelo menos anticientificista para o conhecimento. Quem, por um modismo qualquer, se prender à ideia de que essa é uma aspiração "medieval" ou de todo sectária em relação à nossa cultura, não entenderá nada do assunto — de saída, não entenderá que isso é parte de um *modernismo radical*, de uma revolução feita para acabar com todas as insubmissões das partes mais baixas da alma humana.

Aliás, é constrangedor o desabrimento, a completa cara de pau ao exibir sua ignorância, com que alguns leitores — tome-se por medida o que disseram nesse sentido Caetano Veloso,[139]

139 Caetano Veloso, "Olavo faz incitação à violência; convoco meus concidadãos a repudiá-lo", *Folha de S.Paulo*, 14 out. 2018.

Ruy Fausto[140] e Reinaldo Azevedo[141] — se queixam da presença de elementos "tradicionalistas" no pensamento de Olavo, os quais de fato estão presentes e recuam até o que convencionalmente (seja por preconceito, que é conceito morto, seja por vívido conceito) se chama de "primitivo". Uns irão reclamar de seu catolicismo; outros, de sua proximidade com o islamismo em décadas passadas; outros, de seu estudo e prática da astrologia há muito encerrados; e outros, de maneira vaga e quase conspiracionista, reclamarão de um indeterminado pensamento "retrógrado" e "religioso" que lhe seria próprio, quase como se antigos deuses tivessem encontrado um profeta moderno por cuja boca combater a democracia liberal.

Não percebem que essa é justamente uma das facetas de Olavo que o ligam mais diretamente às vanguardas intelectuais do século XX, por um lado, e mesmo a uma matriz de pensamento insurrecional em geral nutrido pela tradição comunista, por outro. É um dos elementos menos "retrógrados" de seu pensamento. Uma das grandes descobertas do século XX, certamente uma das descobertas que parecerão mais distintivas aos olhos de historiadores futuros, é a de que a história da consciência humana procede por superposição de patamares simbólicos, e não pela substituição plena de um patamar por outro em escalada progressiva rumo ao claro, objetivo, logicamente distinto. Momentos marcantes dessa descoberta se encontram na leitura de Ezra Pound da tradição imagística chinesa tal como representada na escrita ideogramática, estudada incipientemente por Fenollosa, mas também na percepção de Pablo Picasso de que as máscaras africanas tinham algo a ensinar aos europeus modernos em matéria de ordenação do espaço e de ação simbólica; encontram-se nos arquétipos do inconsciente estudados por Jung,

140 Ruy Fausto, *Caminhos da esquerda: elementos para uma reconstrução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, pp. 47-53.

141 Reinaldo Azevedo, "O triste fim de Olavo de Carvalho". Postagem de 9 fev. 2017 no blog da *Veja*. Disponível em: https://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/o-triste-fim-de-olavo-de-carvalho-de-maos-dadas-com-o-pt-tambem-o-mascate-da-paranoia-ataca-o-impeachment/.

os quais estabelecem padrões de compreensibilidade para a psique do indivíduo moderno, mas também na antropologia de Boas, de Malinowski e de Lévi-Strauss, que vão ao primitivo com olhos de quem busca ver ordem no completamente outro; encontram-se, para não me estender muito, na própria concepção inovadora de história e historiografia da Escola de Annales, já que noções dela derivadas (história de longa duração, história das mentalidades) permitem a apreensão de longos extratos de tempo como um amálgama de linhas ideológicas ou simbólicas que não se resolvem e sim interagem complexamente ao longo do tempo, mas também numa filosofia da história como a de Eric Voegelin, a qual, a partir de um confuso núcleo simbólico que retém experiências fundamentais da realidade, vê potencialidades suas que se realizarão em doutrina com menor ou maior nível de clareza (exemplo: só existe comunismo porque em algum momento da modernidade se verifica uma reorientação terrena da tradição gnóstica, e só existe tradição gnóstica porque se verifica um desvio da ortodoxia cristã já quase imediatamente depois da morte de Cristo, e só existe cristianismo porque num dado momento se alcançou uma acentuada compreensão da dimensão histórica da vida, a transcorrer entre Gênesis e Apocalipse, e essa compreensão por sua vez deve sua existência ao Israel antigo — são estratos descompactados a partir de um mesmo núcleo de experiência passível de estruturação simbólica).

O grande sonho ocidental de fins do século XIX e princípio do século XX é o Oriente. Era para lá que Rimbaud queria se mandar com seu barco ébrio, e foi para lá que de fato se mandaram em pensamento Khlébnikov e de mala e cuia Lafcadio Hearn. Católicos de acentuado misticismo como Thomas Merton encontravam no zen um novo e milenar instrumento de recuperação de uma rota interior atravancada, senão barrada, pelas condições de vida do Ocidente moderno. Formas extremas de busca espiritual, como o

montanhismo de Marco Pallis, para quem subir os Himalaias era descer fundo dentro de si, refletem-se na distância e dificuldade de ter acesso a determinados ensinamentos, como os do budismo tibetano; alcançar o Oriente se tornava uma ascese. O resto é história tornada conversa fiada: a moda orientalista se difundiu a tal ponto que não só deu ensejo a muito do movimento *beatnik* e seus epígonos (Michael McClure, Gary Snyder), bem como a todo o movimento pseudointelectual da "Nova Era" e seus subprodutos hippies, isso para não falar de sofisticadas coleções de moda, de produtos de beleza com ares nipônicos, de músicas de elevador que bem poderiam tocar ali como em cenas de decapitação de filme de terror.

É que a modernidade é a era do diabo, e por isso é necessariamente uma grande era de Deus. Quantos poetas católicos ou protestantes contemporâneos a Baudelaire eram capazes de soar tão crédulos, tão fervorosos, tão espirituais quanto ele? Não à toa, ele distinguia como maior prosador da língua francesa ninguém menos do que Joseph de Maistre, hoje considerado pai do pensamento reacionário. Não que Baudelaire fosse reacionário como o escritor de violenta beleza, de fulgor imaginativo, das páginas de *As noites de São Petersburgo*. Mas foi um dos primeiros de uma linhagem de modernos antimodernos, líricos antilíricos. Baudelaire e Heine estavam *avant la lettre* esteticamente situados na posição em que décadas depois se encontraria já moral e judicialmente a poeta Anna Akhmátova, descrita por Andrei Jdanov num discurso na União dos Escritores Soviéticos, da qual Akhmátova naquele momento estava sendo expulsa, como "metade freira, metade puta". Baudelaire e Huysmans falam da sujeira com olhos no céu. São decaídos, mas vivem da nostalgia das asas. Que o diga o oblata Durtal.

Só a partir da compreensão dessa experiência paradoxal, radicalizada pela modernidade — experiência que, em alguma medida, poderia nos levar de volta aos primeiros parágrafos deste livro —, é que se pode ver com exatidão o que liga experimentação estética e

ardor de purificação do mundo, em especial por via da recuperação de elementos da vida humana de todo ausentes na contemporaneidade. Filippo Tommaso Marinetti foi fascista. Ezra Pound foi fascista. Louis-Ferdinand Céline foi fascista. E, entre nós, é bom lembrar que vários literatos modernistas de primeira hora ou de segunda, como Plínio Salgado e Menotti Del Picchia, achariam em ideários protofascistas (embora o integralismo fosse doutrinalmente antifascista, vá lá) uma maneira de prosseguir com a defesa da necessidade de encontrar meios mais autênticos de expressão e realização da vida nacional.[142] Nada a estranhar, tendo isso em vista, que um pintor futurista como Julius Evola — o "barão Julius Evola", como belamente o evoca repetidas vezes Roberto Piva em seus poemas, tendo sido, até onde pude apurar, uma das primeiras pessoas a lê-lo e citá-lo no Brasil: justamente Piva, esse homossexual antimovimento gay, revolucionário antipetista, esse "cavalo de Exu/ ebó/ do meu coração/ despachado/ na encruzilhada dos cometas" — nada a estranhar, dizia, que Julius Evola tenha sido fascista e antifascista, nazista e antinazista, mas sobretudo um bruxo, teórico e praticante de magia, que buscou na escrita, no montanhismo e na idealização do sexo e da guerra os meios mais autênticos e mais violentos de instaurar uma genuína fruição da realidade. Evola, assim como outros "revolucionários de direita" (Ernst Jüger, Yukio Mishima: este último, como se sabe, fez do próprio suicídio ritual um ato longamente planejado e desejado, como afirmação última da superioridade do tipo heroico sobre a mundanidade), pode ser definido como o tipo acabado do antiburguês.

Olavo de Carvalho, à sua maneira, também é um puro antiburguês, só que anarquicamente antifascista. E, se falei em Evola, foi porque

142 Mario Vieira de Mello, num depoimento revelador, comentaria que a maior parte dos intelectuais de sua geração não estavam interessados em democracia. Diz ele em *O humanista: a ordem da alma no indivíduo e na sociedade* (Rio de Janeiro: Topbooks, 1996): "O sentimento que tínhamos todos nós, gerações que saíam das universidades nos meados dos anos trinta, era o de que as democracias ocidentais eram corruptas, um ideário que não merecia figurar entre os valores que procurávamos selecionar para com eles enriquecer os projetos de vida que viriam nortear nossas experiências futuras".

seu nome também me permitiria voltar a tratar do tipo específico de "primitivismo" moderno de que Olavo toma parte em alguma medida: a chamada escola "tradicionalista" ou "perenialista" de René Guénon. Frithjof Schuon, ex-discípulo deste último, foi o principal difusor do movimento em nível mundial. Evola pertence a uma corrente à parte, mais "literária", mais "política" e mais "ariana".

O trajeto muito esquemático que descrevi há pouco de idealização e, em seguida, banalização de uma espiritualidade oriental teve, também como já mencionado, no movimento *new age* seu principal ponto de chegada. Seria demasiado buscar qualquer síntese do pensamento (se é que posso dizer assim) de gente como Alan Watts e Fritjof Capra. Limito-me a apontar algumas linhas mestras do movimento como um todo: 1 — Buscam-se em religiões ou saberes ancestrais, no presente momento representados sobretudo por um distante Oriente oposto ao Ocidente moderno, ensinamentos capazes de reabilitar o indivíduo para o conhecimento de si mesmo e do mundo, voltando a experimentar suas realidades de modo mais direto. 2 — Essa perspectiva é multiconfessional e às vezes até anticonfessional. Pode-se praticar *yoga*, adotar vegetarianismo brâmane, entregar-se à meditação *zen*, fazer recitações corânicas, tudo ao mesmo tempo, mas sem necessidade alguma de aderir ao credo específico do hinduísmo, do budismo ou do islamismo. Práticas tradicionais do Ocidente, como a oração ou a participação de rituais públicos (uma missa, uma passeata), são cuidadosamente evitadas. 3 — Todas as religiões são apreendidas num mesmo e confuso amálgama. Tudo seria "doutrina espiritual" (o peso no aspecto "espiritual" pode ser levado ao ponto de sugerir não mais do que um materialismo inconfesso); daí que cada religião seja violentamente incompreendida na medida em que lhe é abstraída a unidade de suas doutrinas e ritos. 4 — Há uma ênfase em aspectos "esotéricos" das tradições religiosas. Sua prática socialmente mais difundida e popularizada não é digna

de tanta atenção. 5 — O conjunto desses saberes tradicionais é em geral apreendido em consonância com uma compreensão da ciência do século XX adquirida em almanaque. O "holismo" de Capra é um caso paradigmático. Todo o seu elogio de um tipo de pensamento "para além da lógica ocidental", que se acharia sabe-se lá onde no Oriente, funda-se em sua associação rasteira com física quântica e formas contemporâneas de vida supostamente libertadoras (por exemplo, um questionável "fim do patriarcado"). Não estamos aqui muito distantes de lojas que vendem aromatizantes orientais e pedrinhas que emanam energias positivas.

A Nova Era é uma reação ao materialismo do ponto de vista do próprio materialismo. Nela não há apelo algum à transcendência; tudo são "práticas", "exercícios", "ensinamentos" instranscendentes que não importam na afirmação sólida de doutrina metafísica alguma nem em nenhuma via de comportamento incondicionalmente moral. São dois elementos, lembra às vezes Olavo, sem os quais não se concebe a religião: uma descrição da estrutura da possibilidade universal e uma descrição normativa do comportamento humano responsável perante aquela estrutura. Os autores ligados à Nova Era não oferecem nada disso; e não é coisa que se possa estranhar. Desde o Renascimento, ficou o homem ocidental, diz Olavo,

> sozinho, face a face com a natureza material. Desde então a história das ideias ocidentais tem sido marcada por uma oscilação pendular entre as ideologias de dominação e as ideologias de submissão: classicismo e romantismo, revolução e reação, historicismo e naturalismo, cientificismo e misticismo, ativismo prometeico e evasionismo quietista, marxismo e existencialismo e, *last not least*, revolução cultural socialista *versus* ideologia da Nova Era.[143]

143 NERC, p. 37.

Revolução cultural e mentalidade *new age* surgem como duas ferramentas passíveis de ser enquadradas num novo esquema imperial: se por exemplo o gramscismo, plenamente terrestrializado, oferece o caminho das pedras para se chegar ao poder, à "hegemonia", a espiritualidade *new age* serve de novo culto civil, apto a tapar artificialmente o vazio deixado pelas religiões tradicionais.[144] A "Nova Era" de Capra toma a forma de mais uma corrente de pensamento que, demitindo o princípio divino como mediador da ordem entre homem e natureza, isola esses dois últimos elementos, fechando-os numa redoma apenas física. O "gramscismo" toma partido do "homem" e sua dimensão social, da ação prometeica, e o "holismo" toma partido da "natureza", da passividade acomodada, da "direita" inerme.

Grande parte das pessoas que se envolverão com o pensamento da Nova Era tenderão a dispender anos sem se dar conta de suas absurdidades intrínsecas. Mas alguns, os mais capazes, aqueles que buscarem se aprofundar nos ensinamentos que lhes são ministrados, cedo ou tarde irão se desiludir com todo o besteirol pseudomístico. O ateu, o revolucionário político, frustra-se primeiro com o materialismo e a política, volta-se assim para realidades superiores, só para em seguida descobrir que os caminhos que o levariam àquelas realidades eram pura fraude intelectual. E, no processo de buscar uma coisa mais genuína, pode ser que se depare com algum livro de René Guénon ou seus discípulos. O choque será imenso.

144 Faz mais de dez anos que Olavo recomenda, a respeito, a leitura de um livro maçante, embora de imensa importância, sobre o projeto de uma religião biônica universal a se sobrepor a todos os cultos tradicionais, gerindo-os desde organismos atrelados à ONU e instâncias similares: Lee Penn, *False Dawn: The United Religions Initiative, Globalism and the Quest for a One-World Religion* (Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2004). O movimento *new age* seria o principal excipiente desse projeto. Um grave senão a fazer à exposição de Lee Penn é que ele parece ter alguma dificuldade em aferir o que é apenas um plano gerido em torno da United Religions Initiative (URI) e o quanto esse plano efetivamente engloba focos, espalhados pelo globo, de propaganda antitradicional de um mundo com mais "espiritualidade" e menos "religiões".

> Em contraste com a mixórdia sincretística da "Nova Era", temos aqui [em Guénon e no perenialismo] um universalismo no sentido forte da palavra, uma visão abrangente e ordenadora que não somente apreende com extrema agudeza os pontos comuns entre as várias cosmovisões espirituais, mas dá a razão e fundamento da sua diversidade, de modo que a essa articulação do uno e do múltiplo se subordina, na verdade, toda a história universal das ideias e das crenças.[145]

Olavo descreve o contato do indivíduo ocidental médio com a obra de Guénon e Schuon como "um *upgrade* intelectual formidável, um impacto desaculturante, quase uma transfiguração interior que repentinamente o isolará do ambiente mental em torno".[146]

Mark Sedgwick, autor do primeiro estudo histórico abrangente do movimento tradicionalista, distingue nele três elementos centrais. O primeiro é a crença na existência de uma *filosofia perennis*, um corpo de saberes acerca dos fundamentos da existência que é tradicionalmente transmitido desde o início dos tempos e do qual as religiões individuais não são senão formas culturalmente condicionadas, mais adequadas ou menos às condições de vida e aos simbolismos mais latentes de um povo. O termo *sophia perennis* foi cunhado no século XV por Agostino Steuco, bibliotecário do Vaticano, que com ele descrevia a obra de Marsílio Ficino de cristianização do platonismo; assim, a verdade de Cristo já estaria prefigurada em doutrinas remotas, as quais constituem o tronco do qual as religiões são os galhos.[147] Outro elemento central, que apela diretamente ao intelectual moderno que acaba por rejeitar o movimento *new age*, está dado nos conceitos correlatos, mas bem distintos, de "contrainiciação" e "inversão". Guénon publicou dois livros que marcam seu distanciamento em relação aos círculos esotéricos franceses do

145 AGE.

146 Ibid.

147 Mark Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Nova York: OUP, 2004, pp. 24-5.

início do século: *O teosofismo, história de uma pseudorreligião* (1921) e *O erro espírita* (1924). Neles, o teosofismo, o espiritualismo e o ocultismo de modo geral são atacados como "espiritualizações" de teorias modernas grosseiras acerca da matéria e da origem e destino do mundo; seriam formas de contrainiciação. As religiões tradicionais (hinduísmo, zoroastrismo, taoísmo, judaísmo, cristianismo e islamismo) seriam vias igualmente legítimas de iniciação aos princípios da filosofia perene (com um importante senão, a que retornarei). Já contrainiciação é a iniciação em pseudotradições, as quais não são portanto iniciações de forma alguma. De um ponto de vista mais amplo, os esoterismos modernos seriam manifestações de um rompimento profundo com a filosofia perene, o que faria da vida ocidental desde o século XVI uma paródia da vivência plenamente espiritual — nisso, em resumo, estaria a inversão típica da modernidade, não no sentido de que seja marcada por erros que simulam expressar realidades básicas (o que seria caso de contrainiciação), mas no sentido mais grave de ter posto de ponta-cabeça a hierarquia dos princípios, exatamente do mesmo modo e na mesma medida em que o Anticristo é a inversão paródica do Cristo.[148] O terceiro elemento marcante do perenialismo — exposto no livro-programa *Oriente e Ocidente* (1924) — seria a descrição da história ocidental moderna, em virtude justamente daquela inversão, como a de um caminhar em direção à barbárie; em nome de saberes técnicos desprovidos de maior fundamentação "espiritual", o Ocidente se encontrava numa encruzilhada na qual teria de optar ou pela rendição completa ao materialismo e à anomia social, para em breve ser conquistado e integrado a algum povo espiritualmente superior (atenção), ou pela constituição de uma nova "elite intelectual", capaz de acolher "ensinamentos tradicionais", isto é, "doutrinas orientais".[149]

148 Ibid.

149 Ibid., pp. 26-7.

Olavo chama atenção para as três vias apontadas por Guénon para a criação dessa "elite intelectual": ou 1) o sujeito se converte de vez ao islamismo, já que não existe conversão ao judaísmo (limitado a um povo) e hinduísmo (limitado a um território); ou 2) busca abrigo na Igreja ortodoxa, já que a católica — este é o senão que havia mencionado há pouco — teria perdido contato com a tradição primordial; ou 3) consente em se deixar guiar por um líder muçulmano versado em doutrinas espirituais. Como as duas primeiras opções traziam grandes dificuldades, as quais, a depender do local e meio social em que o sujeito estivesse inserido, poderiam se revelar impeditivas, tratava-se sobretudo de um convite velado, cuja dedução é deixada a cargo do postulante para ser mais convincente, para o ingresso em organizações esotéricas muçulmanas como a Maryamiyya do suíço Frithjof Schuon,[150] um homem de raro talento, poeta, pintor e ensaísta, o qual, tendo sido adotado pelos índios Sioux ao longo de vários rituais de que tomou parte e sido apontado *sheik* de uma importante organização sufi, se acreditava investido pela Virgem Maria de uma missão salvífica para com todas as religiões.[151] É difícil precisar o quanto Schuon tinha de louco, vigarista e gênio.

Um dos hábitos que o leitor de Guénon adquire rapidamente é o de enquadrar todas as religiões numa moldura de "esoterismo" *vs.* "exoterismo". *Grosso modo*, o esoterismo seria a via interna e estreita de iluminação espiritual, mediante a qual o sujeito ascende a uma intuição direta dos fundamentos metafísicos; ao passo que o exoterismo seria a parte externa e pública das religiões, nisso inteiramente meritórias, mas incapazes de dar acesso à *gnose* propriamente dita.

150 AGE.

151 Mark Sedgwick, op. cit., pp. 148-53.

> Pela prática dos *ritos de agregação* [exotéricos] que os integram na tradição religiosa e pela obediência às normas, os homens do povo obtêm a "salvação" *post mortem* das suas almas. Por meio de *ritos de iniciação*, os membros da elite obtêm já em vida, e muito acima da mera "salvação", a realização espiritual que os arrebata do simples "estado individual" de existência para transfigurá-los na própria Realidade Última, ou Deus.[152]

Mas ora: a distinção entre esoterismo e exoterismo só se aplica adequadamente ao islamismo; Guénon, no entanto, ia mais longe, a ponto de sugerir a existência de um esoterismo cristão, cuja transmissão teria sido interrompida pela ruína da religião greco-romana — o que, na mais calma das contestações, se pode dizer que contraria as palavras explícitas de Cristo de que nada ensinou em segredo — "Falei publicamente ao mundo. Ensinei na sinagoga e no templo, onde se reúnem os judeus, e nada falei às ocultas" (Jo 18, 20) — e a pura e simples inexistência de documentos que atestem a existência dessa tradição. O que a distinção de esoterismo e exoterismo fazia, afinal de contas, era enfeixar todas as religiões numa mesma moldura islâmica. Para o intelectual ocidental, isso na prática significava submissão ao guiamento de mestres espirituais que aos poucos, a partir de círculos muito discretos, mas constituídos de intelectuais com grande capacidade de influência, passariam a islamizar o Ocidente: "A islamização do Ocidente — discreta ou ostensiva, pacífica ou violenta — é o objetivo central e, na verdade, único, de toda a obra de René Guénon. Ela inteira converge para essa meta, não como uma mera conclusão lógica, mas como uma espécie de única saída à qual o leitor — e, idealmente, o Ocidente inteiro — vai sendo levado, entre os muros de uma construção labiríntica, por um senso de fatalidade inexorável".[153]

Evidentemente, esse processo de islamização não é coisa que possa ser realizada da noite para o dia e nem por meio de propaganda em

152 AGE, grifo do autor.

153 Ibid.

massa. Numa entrevista, Olavo descreveu o processo da seguinte forma, o que serve de síntese do que expliquei ao longo das últimas páginas:

> O islam não se comprometeu diretamente com o movimento [*new age*], mas tentou controlar de longe. A ideia é que o sujeito percorra o seguinte trajeto: primeiro se descristianiza. Depois, torna-se ateu cientificista. Num outro momento, desinteressa-se disso, afinal, o cientificismo é algo do século XIX e já superado, e começa a se aproximar do Tao da física e coisas similares. Então, o sujeito entra em alguma organização ocultista e depois de se desiludir com ela, chega ao topo. Mas o que é o topo? O topo é o sufismo, o esoterismo islâmico, que mais ou menos controla todo esse processo de longe, por meio da influência discreta das *tariqas*.
>
> Podemos nos perguntar como é que se islamiza uma pessoa. Ora, não se pode islamizar um típico ocidental do dia para a noite. É preciso fazê-lo passar por uma série de processos de dissolução. A Nova Era é um dos componentes do mercúrio, uma força dissolvente. O que vem em seguida é o islam, que veste uma *jilaabah* no sujeito, mete-lhe um turbante na cabeça e lhe dá uma forma, enquadrando-o.[154]

Com o passar das décadas, fica cada vez mais claro como os esforços de Guénon, com a força do puro poder intelectual, deram frutos e darão ainda muitos mais. Sem Guénon, não teria sido possível que existisse Seyyed Hossein Nasr, príncipe dos estudos de religião comparada tanto no Irã quanto nos Estados Unidos. Ele formou direta ou indiretamente centenas de acadêmicos mais ou menos influenciados

154 Olavo de Carvalho, "Posfácio: uma conversa com o autor duas décadas depois". In: NERC, p. 231. Olavo defende as grafias "islam", não "islã", "mussulmano", não "muçulmano". A primeira escolha ele ainda adota, mas parece ter abandonado a segunda, que de fato violenta demais a ortografia portuguesa. Assim se justificou em JA, p. 171, n. 95: "Em vez das grafias 'muçulmano' e 'islã', que a inépcia dos nossos legisladores gramaticais consagrou como corretas, prefiro as formas 'mussulmano' e 'islam', que são quase transliterações, fiéis à raiz trilítera de ambas essas palavras, *slm* (de onde vem ainda *saláam*, 'paz'). Faço-o também por saber que na religião islâmica a grafia das palavras tem um peso ritual e um profundo sentido simbólico — similar ao do hebraico — que se perde por completo nessas adaptações arbitrárias. Também não uso nas transliterações arábicas, neste e em outros livros, o alfabeto fonético internacional, que é muito complexo, mas um sistema simplificado de minha invenção, onde a cada letra árabe corresponde uma e uma só letra do alfabeto latino convencional, modulada por acentos". Ele descreveria esse "sistema simplificado" em "O Brasil tem filósofo. Entrevista de Olavo de Carvalho a Gramática On-Line". Disponível em: http://www.olavodecarvalho.org/textos/temfilosofo.htm.

pelo perenialismo que hoje ocupam postos em grandes universidades. O coroamento de sua vida foi a tradução do Corão para um inglês correto e lírico,[155] trabalho no qual colaboraram dezenas de acadêmicos ocidentais muçulmanos ou pelo menos simpáticos ao perenialismo cuja vastidão de conhecimento histórico, linguístico e espiritual ultrapassa em muito a formação média de intelectuais e sacerdotes cristãos. Essa publicação, acompanhada de um grande aparato crítico (milhares de longas notas, extenso estudo introdutório de Nasr e mais um conjunto de quinze ensaios sobre diversos aspectos da religião e cultura islâmica, além de anexos valiosos como mapas e um conjunto de *hadith*), terá inescapavelmente um longo impacto cultural. Simplesmente não existia no Ocidente um texto do Corão que fosse tão acessível ao estudioso solitário e, ao mesmo tempo, se mostrasse tão atraente por já vir, de maneira mais ou menos velada, enquadrado na perspectiva perenialista. Nasr é bastante explícito em sua introdução geral: insiste — e é muito convincente a respeito — na "perspectiva universalista" do islã, que teria tornado os muçulmanos "o primeiro povo a desenvolver o que veio a ser conhecido como ciência da religião, ou *Religionswissenchaft*, e a escrever de maneira erudita sobre outras religiões"; não à toa, a "unidade interna das religiões" é um dos temas centrais da mística islâmica.[156]

O perenialismo, ademais, influenciou de longe movimentos políticos de grande impacto, e tão diversos entre si, como o terrorismo de direita italiano da década de 1970,[157] a oposição muçulmana e anticomunista da Argélia do mesmo período[158] e a plataforma política "nacional-bolchevique" da Rússia dos anos 1990, que, sob nova roupagem com Alexander Dugin, informou a ideologia eurasiana

155 Seyyed Hossein Nasr (Ed.), *The Study Quran: a New Translation and Commentary*. Nova York: Harper One, 2015.

156 Seyyed Hossein Nasr, "General Introduction". In: Seyyed Hossein Nasr (ed.), op. cit., p. xxix.

157 Mark Sedgwick, op. cit., pp. 179-87.

158 Ibid., p. 242.

que provê o pano de fundo da política externa de Vladimir Putin. Um islamista profundamente nacionalista como Gaydar Jamal, que Dugin descreve como "pós-tradicionalista", acredita que "o verdadeiro islã e a verdadeira direita são não conformistas; seu caráter vital consiste em oposição, discordância, não identificação"; ao contrário, para um cristão "Deus é quase sinônimo de hiperconformismo"; o islã é um "protesto contra a redução de Deus a um consenso".[159] Vale mencionar que em alguns países, como o Marrocos, o perenialismo se tornou um meio de alcançar intelectuais ocidentalizados, educados em francês, que de algum modo na vida adulta se incompatibilizam com o secularismo ocidental, e fazê-los retornar ao islamismo de sua infância, aliciando-os por meio de uma rede de organizações sufis.[160]

Não são poucos os motivos que justificam a boa recepção, em meio a uma sociedade que levou às últimas consequências a ideia de liberdade civil como remoção de todo horizonte religioso das atividades sociais, dada ao islamismo. Alguns deles residem no próprio rumo que as elites transnacionais do Ocidente tomaram nos últimos 150 anos. É a história do nascimento dos *metacapitalistas*, que assinalam um estágio do capitalismo no qual políticas antiliberais se tornam necessárias para a gerência de grandes fortunas.

Críticos à direita e à esquerda ridicularizam o conceito de metacapitalismo de Olavo, vendo-o ora como flagrantemente absurdo ("como poderiam os capitalistas ser socialistas?", perguntam social-democratas e comunistas), ora como produto de uma mente paranoica ("uma grande conspiração dos homens mais ricos do mundo para criar um governo socialista global? Fala sério!", estranham liberais). A resposta mais curta a uns e outros consiste em pedir aos primeiros que voltem a ler Marx, e aos segundos que comecem a lê-lo.

159 Ibid., p. 258.

160 Ibid., p. 244.

O materialismo dialético de Marx é um dos mais poderosos instrumentos de análise política e social. Que uma doutrina qualquer, quando levada ao mundo histórico da ação, acabe por se manifestar de maneira invertida, em razão das condições acidentais a seu conceito que neste mundo se tornarão, ao contrário, metafisicamente necessárias para que o ideal se concretize de algum modo, é algo que já Hegel ensinava. A assim chamada "inversão" que Marx operou na dialética hegeliana na verdade consiste numa simples mudança de perspectiva, a qual trará consequências desastrosas para um cidadão comum, mas algumas vantagens analíticas para o filósofo minimamente precavido.[161] Em vez de enxergar o processo ideal-práxico do ponto de vista da ideia, enxerga-o do ponto de vista da *práxis*, ângulo do qual o processo se torna apenas práxico-práxico. A ação humana no âmbito puramente histórico, e não a manifestação progressiva do espírito nos mais diversos domínios da vida (a inteligência humana, as criações artísticas e científicas, a "história", o Estado etc.), é o que interessa a Marx; a manifestação progressiva do espírito não condiciona a ação humana, é antes a ação humana que condiciona aquela. Mas, para esticar a compreensão desse fato a toda a sua extensão significativa, é preciso dizer que toda e qualquer ação humana, força que move a história, é fundamentalmente trabalho. Da interação entre homem e natureza e entre homem e homem[162] surge uma conformação histórica do trabalho, aquilo que já quase sem compreensão alguma chamamos de modo de produção. Isso me dá ensejo para retomar o fio de meu argumento principal.

161 Apesar das tantas críticas possíveis ao método de Marx (como as feitas no Capítulo III, 16), sua teoria não o impedia de ocasionalmente realizar análises bastante precisas, como a de que falo no parágrafo seguinte.

162 Não cabe aqui inteirar o leitor de minúcias do pensamento de Marx. Mas preciso observar que o vaivém em sua obra no tratamento da natureza, já que num momento a vê como algo que ainda subsiste em si mesma (como nos *Manuscritos de 1844*), para em outro tomá-la como puro palco da ação humana que a perfaz à medida que a altera (um paradoxo vivo nas melhores páginas de *O capital*), explica parte da duplicidade do próprio discurso político da tradição marxista quanto ao modo como o indivíduo se instala no mundo. Se ser progressista, no início do século XX, era ver na natureza apenas o cenário da luta de classes, os progressistas de hoje veem na natureza algo a ser salvo da práxis.

"Liberdade", "livre-comércio", "igualdade" e "ordem" são, para Marx, apenas palavras que os agentes históricos utilizam, muitas vezes, de maneira unívoca, mas que o cientista político jamais deve tomar como veículo legítimo e infalível das aspirações e compreensões historicamente concretas dos agentes (uma distinção, como observei antes, basilar para Olavo de Carvalho, que a faz remontar a Aristóteles, mas que "na prática" da tradição marxista é elidida pela indistinção entre teoria e práxis). É comum um agente adotar determinada doutrina ou um simples slogan pensando que assim traduz corretamente seus anseios, sem perceber que a consecução dessa doutrina ou dos conceitos por trás do slogan pode produzir resultados inesperados e até contrários ao desejado. Por outro lado, não existe nada de estranho no fato de que uma determinada ação crie uma nova situação política, nominalmente motivada por algum ideário, situação nova que em seus desdobramentos diante de fatores acidentais pode gerar — ou pode "tornar-se" — elementos opositivos àquele mesmo ideário. Grande ilustração disso se encontra em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. A burguesia revolucionária francesa, diz Marx, apregoara seus valores, impusera-se politicamente e alcançara despachar, do alto do Estado, os direitos que considerava santos: o fortalecimento da atuação parlamentar; a repartição de terras da antiga nobreza (ela mesma tornada "burguesa" da noite para o dia) entre camponeses humildes; a ampliação das garantias jurídicas dos cidadãos diante do Estado; a liberdade de imprensa. Em decorrência, grande parte da população francesa começou a "aburguesar-se", fazendo-se consciente de direitos e deveres, e ainda empenhada em ampliar suas liberdades e dignificar sua situação econômica. Assim, num período de duas décadas, a classe revolucionária havia expandido sua base militante a ponto de esta não encontrar, devido a seu contingente enorme de integrantes, local na sociedade (quanto mais no funcionarismo público) no qual se realizar. Diante da pressão popular, isto é, diante da ameaça de que

o poder lhe fosse usurpado e assim suas "liberdades" vilipendiadas, a alta classe burguesa (heterogênea o quanto ela fosse, mas nominalmente "burguesa") passa a ver num governo autoritário, à *la ancien régime*, o meio ótimo de salvar a ordem burguesa. E assim o burguês que combatia a nobreza se vê necessitado de apoio de velhos legitimistas, oriundos daquela mesma antiga nobreza, justamente para defender os valores em nome dos quais no passado os nobres tinham sido agredidos.

De modo estruturalmente similar a essa análise de Marx, desenvolve-se a de Olavo sobre a atuação do globalismo ocidental. A classe capitalista, ao longo de dois séculos, acumulou riqueza suficiente para se colocar ao largo de qualquer ambição ulterior de capital. A partir de determinado ponto da acumulação, dá-se um salto qualitativo pelo qual todo o poder, daí em diante — acumule-se quanto mais capital se acumular, pouco importa —, não se alterará fundamentalmente. O rico, quando podre de rico, ganha determinada ascendência de poder e daí não passa, pois para tanto necessita não de dinheiro, mas de capacidade concreta de ação — necessita de poder político centralizado em suas mãos. Evidente que isso não se alcança mediante desregulamentação de mercado, livre concorrência e Estado mínimo. O que significa dizer: existe um limite para o acúmulo de riqueza numa verdadeira economia de livre mercado, o qual, quando ultrapassado, faz com que a estrutura ideológica e a distribuição concreta de poder no sistema capitalista se tornem empecilhos; o velho capitalista se torna o novo metacapitalista, e o controle estatal e principalmente supraestatal da organização econômica e política da sociedade, a princípio o maior inimigo da expansão do capital, torna-se seu instrumento predileto. Num resumo profético desse fenômeno, Olavo escreve:

> Se o sistema medieval havia durado dez séculos, o absolutismo não durou mais de três. Menos ainda durará o reinado da burguesia liberal. Um século de liberdade econômica e política é suficiente para tornar alguns capitalistas tão formidavelmente ricos que eles já não querem submeter-se às veleidades do mercado que os enriqueceu. Querem controlá-lo, e os instrumentos para isso são três: o domínio do Estado, para a implantação das políticas estatistas necessárias à eternização do oligopólio; o estímulo aos movimentos socialistas e comunistas que invariavelmente favorecem o crescimento do poder estatal; e a arregimentação de um exército de intelectuais que preparem a opinião pública para dizer adeus às liberdades burguesas e entrar alegremente num mundo de repressão onipresente e obsediante (estendendo-se até aos últimos detalhes da vida privada e da linguagem cotidiana), apresentado como um paraíso adornado ao mesmo tempo com a abundância do capitalismo e a "justiça social" do comunismo. Nesse novo mundo, a liberdade econômica indispensável ao funcionamento do sistema é preservada na estrita medida necessária para que possa subsidiar a extinção da liberdade nos domínios político, social, moral, educacional, cultural e religioso.
>
> Com isso, os megacapitalistas mudam a base mesma do seu poder. Já não se apoiam na riqueza enquanto tal, mas no controle do processo político-social. Controle que, libertando-os da exposição aventurosa às flutuações do mercado, faz deles um poder dinástico durável, uma neoaristocracia capaz de atravessar incólume as variações da fortuna e a sucessão das gerações, abrigada no castelo forte do Estado e dos organismos internacionais. Já não são megacapitalistas: são *metacapitalistas* — a classe que transcendeu o capitalismo e o transformou no único socialismo que algum dia existiu ou existirá: o socialismo dos grão-senhores e dos engenheiros sociais a seu serviço.[163]

Curiosamente, os metacapitalistas compõem mais ou menos o "globalismo dos ricos" tão combatido pela esquerda antiglobalista, sobretudo no início dos anos 2000 com iniciativas como o Fórum Social Mundial e a grande difusão das ideias de Antonio Negri e Michael Hardt expostas no livro *Império*. Compõem, de fato, um sujeito da história. Desenraizados de qualquer nação (embora possam eventualmente se valer de instituições e discursos próprios deste ou daquele país), influem

163 "História de quinze séculos". MQVP, pp. 169-70.

grandemente na vida do cidadão comum nas mais diversas partes do globo, tendo por instrumentos prediletos organismos internacionais — ONU, Unesco — por meio dos quais legislações criadas em distantes gabinetes de gente seleta, composta de políticos e tecnocratas que não receberam um voto sequer dos povos dos países aos quais dirigem suas medidas, são impostas de cima a esses mesmos povos sem maiores discussões. Veja-se a regulação financeira outorgada a países das franjas do continente pela União Europeia (Grécia, Portugal), ou ainda a remodelagem dos padrões de ensino escolar no mundo inteiro por meio de "recomendações" de grupos de trabalho da ONU — e assim temas como "gênero" ou "defesa de minorias" são forçados a entrar em salas de aula, as quais passam a ser regidas por uma orientação pedagógica voltada mais para a formação de cidadãos exemplares do que de pessoas culturalmente bem-informadas e bem-formadas. E não é precisamente esse tipo de política pública, ao lado de "saúde reprodutiva" (aborto) e "direitos dos animais", que a esquerda hoje toma por bandeira principal?[164] Há uma perfeita paridade entre o discurso da mídia *mainstream* e o discurso acadêmico de esquerda que alimenta a militância — e as exceções serão mesmo apenas exceções. A quase totalidade dos países do G7 é acusada de "imperialismo econômico" pela esquerda até hoje, mas são justamente essas mesmas sociedades de pujança econômica que se dão ao perigoso luxo de endossar as políticas sociais progressistas que a esquerda ama,[165] de promoção de políticas de gênero a fomento da imigração como forma contemporânea principal de assistência humanitária, tudo sustentado por uma modalidade curiosa de laicismo que é intolerante para com manifestações públicas de cristianismo na exata medida em que demonstra compreensão e acolhimento para com o islã, cujos porta-vozes querem a destruição dessas mesmas sociedades que os acolhem. Não estou

164 Embora eu possa ser a favor ou contra esta ou aquela das pautas aqui citadas, não é isso o que está em jogo. O que discuto é o fenômeno da convergência entre grupos tão díspares e antagônicos para essas mesmas pautas. O leitor acertadamente deve suspeitar que acho aborto uma abominação.

165 Conforme argumentei na seção anterior (31).

sugerindo que não devam ser acolhidos. Apenas descrevo um cenário de grande complexidade.

Assim, a afirmação de que metacapitalistas não poderiam endossar políticas e bandeiras socioculturais anticapitalistas é de todo míope. Em primeiro lugar, isso não é uma questão de ideologia (pelas nuanças inerentes com que uma ideologia entra no campo da ação concreta, conforme comentei antes) nem de mera verossimilhança, mas de fatos que se acumulam dia após dia. Os fatos são inequívocos: as empresas e indivíduos mais ricos do mundo financiam sistematicamente organizações, eventos, artistas e porta-vozes com agenda de esquerda. O mercado de produtos endereçados ao público de esquerda, alternativo, bem vestidinho na moda, é um dos maiores do mundo. LGBT, ensina-nos o marketing, é gênero de filmes, músicas e livros; e a indústria abortista movimenta centenas de milhões de dólares. Que financista iria abrir mão desse mercado? Reconhecido o fato, é preciso apreciar que nele nada há de paradoxal. As políticas progressistas são as que mais demandam o aumento do poder de ingerência das autoridades públicas na vida dos indivíduos; ou seja, fortalecem o poder de alguns Estados que funcionam de tubo de ensaio para políticas desenvolvidas em organizações internacionais; e é justamente disso que os metacapitalistas necessitam. Cada novo direito é também um meio de o Estado exercer controle direto sobre o cidadão. "Se o poder [...] é *possibilidade concreta de ação*, que pode ser o direito senão a garantia que alguém, de fora, oferece ao exercício de um poder? 'Tenho o direito' de expressar minha opinião quando alguém me dá ou ao menos me promete as garantias necessárias a que eu possa expressá-la".[166] A conclusão é inapelável: "*Para que exista direito é necessário que, se não sempre, ao menos em certos casos, o titular de um direito seja também titular da obrigação de garantir por sua vez a alguém o exercício*

166 QD.

do poder necessário a lhe garantir esse direito".[167] A cada direito cobrado, cobra-se também a passividade voluntária perante aqueles que estarão investidos da obrigação de garantir esse direito.

Parece piada, mas o *Soyez réalistes, demandez l'impossible!* do maio de 68 tinha o nobre precedente da estratégia divulgada dois anos antes na revista *The Nation* por Richard A. Cloward e Frances Fox Piven com o artigo "The Weight of the Poor: A Strategy to End Poverty". O militante se volta para os representantes do *status quo* (seja políticos, seja empresários) e lhes diz: "Vocês são cristãos, democratas e liberais. Muito bem: estamos aqui para lhes exigir que sejam *verdadeiramente* tudo isso. Derramem sobre nós sua piedade". Como, de modo inevitável, sempre haverá uma margem de irrealização, imperfeição ou até grave deficiência na implementação de políticas que beneficiem os mais desfavorecidos, a militância sempre terá novas armas com que jogar à cara dos adversários sua suposta hipocrisia e incapacidade de gerir conflitos. Pior ainda, o acúmulo de políticas sociais assistencialistas poderia, na visão certeira dos autores, criar condições para que crises sociais se sucedam umas sobre as outras, em razão do simples esgotamento de recursos estatais, de maneira que o movimento revolucionário assuma uma posição a partir da qual possa influir mais diretamente sobre legislações.[168] Estratégias como essa, contudo, não são unanimidade na esquerda. Slavoj Žižek inclusive lhe fez algumas críticas — mas sem se reportar a Cloward-Piven — no artigo "Resistir é capitular"; argumenta, em linhas gerais, que a própria demanda pelo impossível foi incorporada à lógica do capital, que sazonalmente

167 Ibid., grifo do autor. Essa formulação e a anterior integram a exposição do que Olavo denomina *teoria do direito como garantia*. Como não me sinto à vontade para discutir assunto relativo a um campo do saber que não domino, sou obrigado a direcionar o leitor para o livro no qual ela é exposta, ainda que em linha argumentativa diversa da que desenvolve Olavo: Luiz Vergilio Dalla-Rosa, *O direito como garantia: pressupostos de uma teoria constitucional* (América Jurídica, 2003), livro que é fruto de dissertação de mestrado defendida em 2000 no Centro de Ciência Jurídicas da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

168 "Os pais da crise americana", DC (5.3.2009).

se vê pressionado a prestar contas à sociedade acerca das impossibilidades materiais de atender ao que lhe cobram, o que gera uma nova onda de cobranças impossíveis, e assim ciclicamente adiante sem que jamais as mudanças estruturais requeridas pela revolução possam ser realizadas.[169]

A par do metacapitalismo, descreve Olavo de Carvalho o fenômeno complementar da *economia fascista*, o qual contribui para enfraquecer as forças econômicas de uma sociedade que poderiam fazer frente às forças transnacionais. Se o metacapitalista é aquele que quer restringir liberdades alheias para ampliar sua própria capacidade de intervenção social dentro de um conjunto de sociedades e povos (como faz o Partido Comunista Chinês hoje com uma desenvoltura *high-tech* por ora insuperável, daí grande parte da simpatia que o globalismo ocidental lhe tem),[170] o capitalista que aceita atuar a partir de dentro ou atendendo às imposições restritivas de Estados-nações, fazendo-se parceiro preferencial seu, vê-se a longo prazo ferido de morte. Ele deliberadamente abre mão de grande parte de seu poder real para, atuando dentro dos limites rigidamente impostos pela máquina estatal, acumular mais capital. É exatamente o que vimos no Brasil no caso do "petrolão" e da Odebrecht, e era exatamente isso que acontecia na Itália fascista e na Alemanha nazista, bem como acontece em grande parte do globo hoje em dia. Quando "os socialistas desistem da estatização integral dos meios de produção e os capitalistas aceitam o princípio do controle estatal, o resultado, hoje em dia, chama-se 'terceira via'. Mas é, sem tirar nem pôr, economia fascista". Ou os empresários

169 *piauí*, nº 16, jan. 2008.

170 Mais do que apenas um novo exemplo de alinhamento curioso entre dois blocos globalistas em torno de interesses comuns provisórios, aqui se trata de uma legítima apropriação e aperfeiçoamento, por parte dos comunistas, de um sonho ainda distante dos globalistas ocidentais. Só mesmo o poderio cibernético do Estado americano (junto à divisão do exército israelense conhecida como "Unidade 8200"), uma imoralidade monstruosa por si só, ainda é capaz de fazer frente ao exército de hackers chineses, russos e norte-coreanos, assim presenteando os cientistas políticos com mais uma situação de ambiguidade ilimitada, só passível de ser resolvida a partir de casos político-militares concretos.

trabalham para o Estado ou trabalham apenas naquilo que o Estado lhes manda trabalhar, ameaçados por legislações e taxações sufocantes e aliciados por subsídios e incentivos fiscais. Assim, no papel as empresas são privadas, mas na prática funcionam como que desapropriadas, estatizadas, enquanto de outra parte a população, com sua vida bem ou mal gerida por um Estado vigilante, cala-se ao receber sua cota não muito abundante, mas muitas vezes suficiente, de educação, saúde e segurança. Se os "burgueses [ficam] cada vez mais ricos, mas — como dizia Hitler — 'de joelhos ante o Estado'", fica o "povo cada vez mais garantido em matéria de alimentação, saúde, habitação etc., mas rigidamente escravizado ao controle estatal da vida privada".[171] Transnacionalmente, imperam hoje no mundo medidas de restrição da soberania; mas dentro de cada uma dessas nações fragilizadas há um recrudescimento do intervencionismo. Entre a pressão dissolvente externa e a pressão concentracionária interna, terá o intelectual de encontrar seu lugar; por isso uma mesma questão nos aguarda ao começo e ao fim da filosofia de Olavo de Carvalho: *como o indivíduo se torna quem de fato ele é*? Buscar a própria voz, a fim de falar com autoridade, como verdadeiro e incomparável *autor*; a descrição das camadas da personalidade como sucessivos níveis de integração da consciência, o que significa dizer de ampliação da autoconsciência; o conceito de filosofia como a busca da unidade do conhecimento na unidade da consciência, processo mediante o qual o indivíduo se posiciona destacadamente diante da universalidade do saber e da especificidade de sua vida; a crítica cultural à paralaxe cognitiva e à mentalidade revolucionária com o objetivo de limpar a percepção do sujeito, restaurando-lhe a apreensão do real com uma naturalidade análoga à da tripla intuição; e assim por diante, num esforço crescente de erguer a consciência acima das formas de falseamento da experiência que se tornaram tão comuns na modernidade. Nenhum Estado ou coletivo pode legitimamente se opor à missão do intelectual:

171 MQVP, p. 131.

É preciso que, no novo quadro mundial, cada homem empenhado na defesa do espírito, reconhecendo a mundialização do Império como um *fato*, e mesmo parcialmente como um *bem* — no sentido de que afinal a democracia preserva algumas liberdades nominais que em si são preciosas para a subsistência do ser humano pensante —, mantenha afiado o sentido crítico e saiba exigir do Império aquilo que se deve exigir de *toda* organização social e política: que sirva ao sentido da vida, em vez de usurpá-lo numa nova idolatria. Isto significa, rigorosamente, abster-se de qualquer tomada de posição *ideológica* (seja no sentido de uma restauração do dualismo, seja no da celebração do novo quadro uni-ideológico), e oferecer sistemática resistência à noção mesma— inerente a todas as ideologias — de que algum regime político, bom ou ruim, deva ter sobre as almas humanas uma autoridade espiritual comparável à de uma tradição religiosa. Para mim, pessoalmente, não faz tanta diferença, *sob esse aspecto*, que a organização da sociedade seja social-democrática, neoliberal, que seja mesmo fascista ou comunista: havendo liberdade, desfrutarei dela com prazer e, na tirania, ficarei grato pela oportunidade de ser útil de algum modo na luta contra o tirano. As duas hipóteses só diferem do ponto de vista do conforto físico: para a realização do sentido da vida, uma vale tanto quanto a outra, e na verdade os regimes piores fazem às vezes brotar as melhores qualidades humanas, prontas a dissolver-se tão logo restauradas a ordem e a liberdade (a esquerda nacional sob a ditadura deu-nos a melhor prova disto). O Reino do Espírito, que pretendo habitar, não é deste mundo, e ele é *a* única coisa necessária, a única que faz com que a vida seja digna de ser vivida. Todo ideal social, econômico, jurídico ou político, por mais estapafúrdio que seja, é digno de ser defendido por quem creia nele, desde que não caia no *propter vitam vivendi perdere causas*. Nenhum regime, nenhum Estado, tem o direito de agir como intérprete soberano da verdade, subjugando as consciências individuais, pois é nestas, e não nele, que vive e esplende o dom da inteligência. E as consciências individuais não têm nem terão jamais outra fonte onde buscar inspiração e força senão o legado das grandes tradições espirituais. São elas também a fonte onde busca sua legitimação toda ideologia, todo regime político: elas julgam todas as ideologias, e por nenhuma são julgadas.[172]

172 JA, pp. 393-4.

Epílogo

Lavo as mãos

Poderão me acusar de encerrar coisas demais num único livro. Em parte arremessarei às costas de Olavo de Carvalho a culpa — para que assim possam acusá-lo de encerrar coisas demais numa única filosofia. Psicologia, filosofia moral, teoria da linguagem, metafísica, metodologia das ciências humanas, exegese do pensamento moderno... se bem que assim listadas já não parece que falei de coisas demais, mesmo porque a maioria dos filósofos fala de quase todas elas, senão até de muitas outras. Toda síntese possível de uma filosofia, de um filosofema, depende da remissão de tudo que vai na borda ao centro imperturbável do qual emana, não importa quão distante estejam as extremidades desse centro. Este livro tem um centro. Esta filosofia tem um centro. Seu centro é presença. Sem a intuição profunda e radicalmente meditada da presença, nada do que escrevi terá qualquer serventia. O leitor terá perdido tempo, terá recebido um cheque sem fundo. Mas estou convencido de que esse cheque tem fundo. Não sei qual a tradição espiritual ou antiespiritual cujo banco o leitor escolherá para nele efetuar o saque, mas sei, e prometo, e me comprometo, que minha

rubrica há de ser reconhecida autêntica. Essa autenticidade, por sua vez, poderá ser vista como produto mais ou menos mal arranjado, no qual traços de uma caligrafia se sobrepõem aos de outra caligrafia. A minha e a de Olavo. Sei sobretudo que aqueles que reconhecerem as linhas de sombra da caligrafia do filósofo me acusarão talvez de tê-la imitado reunindo demasiados elementos dispersos; de tê-los aglutinado e sistematizado, quando na verdade, ao longo do tempo, surgiram de ocasiões e propósitos díspares, com conclusões e sugestões nem sempre coincidentes. Dirão que sua obra mudou ao longo do tempo e que a tomei, sem consideração do tempo, para apresentá-la como um todo único e indiviso. Aquiesço, sei disso, e digo que o fiz por de fato crer que entre o Olavo dos anos 1980 e o Olavo dos anos 2010 há perfeita continuidade filosófica, num crescendo didaticamente exemplar. Nem por isso desconheço umas tantas mudanças de ênfase e giros de propósito em sua obra. Mas isso é assunto para futuras investidas com o objetivo de historicizar mais claramente um filosofema; de reconstituir os dramas que supõe, em plena conformidade com sua metafilosofia. De todo modo, lavo as mãos: sei que deixei pistas suficientes ao longo deste volume àqueles que quiserem fazer por si próprios essa reconstituição. Por ora tenho mais o que fazer: encerrar este livro e devolvê-lo à sua origem. Devolvê-lo à realidade. Sempre que necessário, apanhem-no lá e não se esqueçam de devolvê-lo.

Apêndices

APÊNDICE 1
Elementos da filosofia de Olavo de Carvalho[1]

I. A obra de Olavo de Carvalho possui uma intuição primeira: a de que *só a consciência individual é capaz de conhecimento*.[2] O que a afirmação possa ter de banal, em aparência, se esvai se notarmos que aí se fala de "consciência individual", não se tratando apenas de "sujeito", o vocábulo descarnado de uso corrente na metafísica dos últimos séculos. Uma coisa é sujeito enquanto meramente contraposto a objeto em teoria do conhecimento; outra coisa é a modalidade de existência histórica de um ser dotado de consciência, que por definição só pode ser individual. E nisso importa prestar atenção à sutileza vocabular porque aí se afirma uma substância e se afirma uma sua propriedade: "consciência individual", a primeira, e "capacidade de conhecimento", a segunda. De um ponto de vista biográfico, a substância que atualiza

1 Publicado originalmente no blog *Ad Hominem* em 24 de agosto de 2013.

2 ESF.

essa sua propriedade enfrenta um *trauma de emergência da razão*,[3] que consiste no descompasso entre o crescente acúmulo de experiências do indivíduo, no decorrer do tempo, e sua capacidade mais limitada de coerenciar e dar expressão a essa massa de fatos que, a princípio amorfa, pode se ordenar — à medida que o indivíduo a expressar a si mesmo — a ponto de nela se tornar discernível uma forma. A cada estágio traumático corresponde um padrão de autoconsciência, um eixo central de estruturação do indivíduo, ao menos em nível psicológico, que se pode melhor compreender mediante uma *teoria das doze camadas da personalidade*:[4] pois, caracterologicamente, o desenvolvimento da psique pode ser apreciado em doze camadas distintas, umas integrativas (formam um quadro integrado estável), outras divisivas (estabelecem uma ruptura da ordem anterior que, assim, propicia uma nova). A terceira camada, por exemplo, a qual em geral é objeto de escolas como a behaviorista e a Gestalt — que equivocadamente, como fazem outras escolas, tomam uma camada da psique por sua própria substância[5] —, compreende aquele período de esforço cognitivo concentrado para aquisição de saberes que permitam à pessoa (criança, aqui) se orientar no mundo com algum grau de independência, ao menos física; a quarta camada, divisiva e decisiva ao seu modo, que afinal foi o verdadeiro objeto de estudo de Freud e Klein, abarca a história pulsional do indivíduo preocupado sobretudo com sua afetividade, com o querer e sentir-se querido; e com a quinta camada, integrativa e de individuação (Jung), já começa a surgir o problema objetivo de quais são os propósitos reais do indivíduo e como alcançá-los — a questão deixa de ser de afetividade, passa a ser de poder. E assim por diante, a passar por camadas que apenas *podem* ser alcançadas, mas não necessariamente, como a da síntese individual (oitava), a

3 TER.

4 DCP.

5 QP.

da personalidade intelectual (nona) ou mesmo a do destino final (décima segunda).

II. A identificação de em que camada se está, o indivíduo só pode fazê-la por meio de um gesto de assentimento aos seus próprios atos e pensamentos. Essa aceitação, se vista antropologicamente, tem seu fundamento no *princípio de autoria*:[6] cada indivíduo é responsável por seus atos, e essa asserção é universal; não existe registro de nenhuma cultura na qual o ato de um indivíduo devesse ser atribuído a outrem (o que, para além da constatação de fato, demonstra existir a constante antropológica de que um homem é um todo, ele é seus atos, e estes não lhe podem ser alheados). Mas essa aceitação tem no princípio de autoria apenas seu fundamento, não seu meio ou método, mesmo porque esse princípio só abarca os atos individuais que são testemunhados socialmente. Para além desses, existem outros de outra ordem e de maior importância — os *atos sem testemunha*.[7] Esses são os atos de que o indivíduo só se reconhece autor por uma obrigação interior, não externa; à medida que neles se reconhece, integra sua personalidade e, assim, fica menos à mercê de quaisquer automatismos de pensamento ou comportamento. Essa outra ordem de objeto de consciência é incorporada ao indivíduo especificamente por meio da *confissão*:[8] uma vez que toda expressão social depende de uma expressão individual e interior, e uma vez que esta só se torna possível depois de uma condensação de significado sob a forma do juízo, este, antes de se tornar uma proposição — em sentido lógico — dotada de compreensibilidade pública, deve ser afirmado pelo indivíduo de si para si mesmo — o indivíduo deve, em suma, confessar para si aquilo que ele já sabia, mas de que não estava ciente até então. Quem for filósofo poderá al-

6 COF 32 (14.11.2009).

7 COF 2 (21.3.2009)

8 FI; COF 9 (6.6.2009); COF 13 (4.7.2009).

cançar uma dimensão de maior universalidade e precisão nessa prática. Pois, àquele recenseamento socrático do que se sabe e não se sabe, ele poderá fazer seguir-se o processo de *extrusão*, pelo qual dará forma linguística e simbolicamente articulável à sua própria experiência. Claro, qualquer pessoa depende, para se reconhecer a si mesma, da realização ao menos parcial desse mesmo ato; mas só o filósofo, em razão de seu próprio ofício, sente-se intimamente obrigado a transformá-lo numa estrutura permanente da cognição. A essa prática tornada coisa natural Olavo chama *método da confissão*.

III. O trauma de emergência da razão reproduz na escala privada um problema central de qualquer filosofia da cultura: as mediações entre indivíduo e sociedade; ou, se se quiser dizer de outro modo, entre expressão particular e símbolos disseminados socialmente. A esse desenvolvimento psicológico do indivíduo corresponde, é evidente, um desenvolvimento epistemológico, que pode ser apreendido não apenas nessa escala, a individual, mas também na escala social. A *teoria dos quatro discursos*,[9] assim, tenta descrever em amplitude histórica e pessoal — uma filosofia da cultura e uma pedagogia, portanto — a unidade entre os quatro tipos de discurso estudados por Aristóteles (o poético, o retórico, o dialético, o analítico), ao mesmo tempo tentando rever a interpretação do *corpus* lógico do Estagirita: o discurso humano, diz a teoria, é uma potência única que se atualiza de quatro formas, a expressar estruturas gerais de possibilidade (poética), estruturas gerais de verossimilhança (retórica), estruturas gerais de probabilidade (dialética) e estruturas gerais de certeza (lógica ou analítica). As mediações entre o indivíduo e o conhecimento, sobretudo o difundido socialmente, podem, então, se dar por meio desses quatro níveis — de um polo estritamente mais simbólico, o primeiro, até um polo, por oposição,

9 ANP.

mais analiticamente discernível. Estão em jogo aí diferentes níveis de credibilidade do discurso humano; mas estão, também, as diferentes formas de reivindicação indevida de credibilidade, o que requer estudo tanto da *erística*[10] quanto das condições epistemológicas do saber científico, ou seja, uma *filosofia da ciência*.[11] Há que se considerar ainda, todavia, as formas próprias que o discurso adquire, umas mais adequadas ou menos à comunicação neste ou naquele nível de credibilidade — e então se há de atentar aos *fundamentos metafísicos dos gêneros literários*,[12] cuja teoria, *grosso modo*, ao levar em conta a modalidade de existência espaçotemporal da linguagem e do ser humano que se serve dela, aplica ao discurso distinções espaciais, temporais e numéricas (de número em acepção antiga: discreto ou contínuo), delas extraindo os princípios da "narração" (tempo), "exposição" (espaço) e da "prosa" e do "verso" (número). As articulações específicas e em diferentes graus desses princípios numa obra lhe dão sua feição substantiva — seu gênero.

IV. Embora o discurso seja o meio eminente pelo qual o indivíduo se apossa do saber, nem por isso a finalidade desse indivíduo, como ser dotado de consciência, estará em se limitar ao mero domínio discursivo do saber. Seu destino é chegar ao próprio saber, o que é ademais verificar suas próprias condições de existência. É, numa palavra, chegar à base metafísica primeira, à investigação daquela faixa da realidade que Platão visava em sua "segunda navegação", para além das "ideias" e rumo ao *mundo dos princípios*[13] que as regem, dentre os quais o de identidade tem primazia. Tudo que existe, é na medida em que tem possibilidade de sê-lo, quer dizer, as atualizações das notas de cada ente têm seu esteio numa estrutura

10 *Como vencer um debate sem precisar ter razão: comentários à "dialética erística" de Arthur Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

11 *Edmund Husserl contra o psicologismo* (Instituto de Artes Liberais, 1996; apostila); Curso "Filosofia da Ciência I" (10 a 15 maio 2010, Virgínia).

12 "Os gêneros literários e seus fundamentos metafísicos". In: DS.

13 "Sobre o mundo dos princípios", aula do Seminário de Filosofia (20.4.2009).

de possibilidades preexistente — por exemplo, a própria possibilidade ontológica (da qual a lógica é só expressão discursiva) de que algo seja a atualização de uma potência. A possibilidade da possibilidade conduz a inteligência à investigação do que de mais substantivo e duradouro possa ter um ente. Mas, nesse caso, a palavra investigação não é a mais apropriada. Trata-se mais, via confissão, da aceitação desse corpo de possibilidades em tudo embutido; trata-se de um *conhecimento por presença*,[14] trata-se de treinar a consciência para que, ao invés de falar à realidade, deixe que esta lhe fale: como o conceito de um ente já está potencialmente dado em sua substância, como toda a mineralogia já está nos minerais, o indivíduo deve se esforçar para perceber que o problema da verdade está submetido ao problema da presença substantiva da realidade. Mesmo a mais refinada técnica lógico-analítica é apenas um meio de retornar ao que sempre aí já esteve. É tomar consciência de uma presença que abarca a nós e a tudo o mais. Eis o nexo remoto entre conhecimento e existência.

v. Eventualmente é necessário, para romper o véu das limitações cognitivas de uma determinada civilização e retornar a essa aceitação da presença, proceder à *crítica cultural*,[15] que poderia ser definida provisoriamente como o ato pelo qual uma consciência individual investe contra as estruturas simbólicas ou políticas que lhe embotam a sensibilidade. Essas estruturas podem, por um lado, ser tão só simbólicas e discursivas — nas artes, nas ciências e na comunicação pública —, ou, por outro, podem mesmo chegar ao cerceamento físico da liberdade de consciência. Aqui, o objeto de crítica cultural mais extensa é a metamorfose da ideia de Império ao longo da história do Ocidente e a ideia correlata de "religião civil", com o que se investe no rastreio dos fundamentos remotos da ideologia coletivista e cientificista contemporânea. Cientificismo e nova *pax romana*,

14 PVVP; "Conhecimento e presença" (in: FI); COF 10 (13.7.2009).

15 NERC; IC1; IC2; JA; MQVP.

separados sob outros aspectos, dão as mãos no achatamento do horizonte total da experiência humana (longamente preparado, por exemplo, desde as ideias de *volonté générale* e de quantificação geral das ciências físicas). O drama da vida humana, antes concebido como de almas substantivas a viver *sub specie aeternitatis*, passa a ser o de papéis sociais limitados a um mundo espaçotemporal inteiramente fechado (vários exemplos poderiam ser colhidos na cultura geral: Dostoiévski seria um autor ainda ligado à primeira perspectiva; já os personagens de Balzac se conformariam quase que só à feição da segunda). Com a negação da via de acesso à universalidade da experiência, em grau metafísico, vem também a negação da própria possibilidade de conhecimento do indivíduo. Existiria um vínculo indissolúvel entre a objetividade do mundo e a individualidade da experiência, a qual é preterida num meio cultural de politização geral (gramscismo) e disseminação de substitutivos das experiências realmente fundadoras do conhecimento ("Nova Era", por exemplo) — ou seja: coletivismo, no fim das contas, é subjetivismo. E é contra este que se afirma o conhecimento como *intuicionismo radical*:[16] ao contrário do que é comum pensar, o que há de mais objetivo e especificamente humano no conhecimento é o que os antigos lógicos chamavam de "simples apreensão", ou seja, o ato pelo qual a consciência toma ciência da presença de um determinado dado da realidade. O "raciocínio", a construção silogística e suas derivadas, é posterior, além de ser aptidão de ordem construtiva e, portanto, mais dada a erros. O que significa dizer: o homem erra mais na expressão interior do que apreende do que na apreensão em si; pois os métodos mais refinados da lógica apenas desencavam, analiticamente, algo que já estava dado na primeira intuição. Cada intuição, por sua vez, inaugura uma cadeia potencialmente ilimitada de outras intuições; disso trata a *teoria da tripla intuição*:[17] o ato pelo qual o

16 ESF.

17 TI.

indivíduo intui (primeira intuição) é, ao mesmo tempo, intuição de algo (segunda intuição) e intuição das condições desse ato intuitivo (terceira intuição). Isso explicaria ainda, por exemplo, certos simbolismos naturais, como a identificação do "sol" ou da "luz" com o conhecimento em inúmeras culturas, porquanto em sociedades primitivas, sem o recurso do fogo, só se vê algo — e a visão é o sentido identificado mais diretamente ao conhecimento — quando há luz natural; então o indivíduo percebe que intui, percebe que intui algo e percebe a possibilidade que funda essa intuição paralelamente a uma situação natural. Isso, por fim, afirma a possibilidade de conhecimento objetivo contra todo o discurso contemporâneo de que só existem verdades convencionais, inexistindo as objetivas e, por assim dizer, naturais.

VI. Um capítulo adicional de crítica cultural se volta para a *paralaxe cognitiva*,[18] que teria se disseminado em larga escala na modernidade. Ela se definiria como o deslocamento entre o eixo da experiência individual e o eixo da formulação teorética. Ou, dito de outro modo: ela seria responsável pela formulação de ideias que são desmentidas pelas próprias condições concretas de que o indivíduo depende para formulá-las. A obra de Maquiavel seria exemplar nesse sentido, toda construída sobre dados intrinsecamente conflitantes, mas sobretudo conflitantes com aquilo que o próprio Maquiavel sabia — ou deveria saber — ser manifestamente falso, porque patente à sua experiência mais imediata. A manifestação aguda da paralaxe cognitiva se encontraria na *mentalidade revolucionária*,[19] caracterizada basicamente por duas inversões: a inversão temporal, pela qual o revolucionário toma o futuro hipotético pelo qual trabalha como o parâmetro de julgamento de suas ações, não mais prestando contas ao passado (e, afinal, a ninguém, pois por

18 "Introdução à paralaxe cognitiva", transcrição da aula de 26.8.2006, São Paulo; MCD.

19 "A estrutura da mentalidade revolucionária", conferência realizada em Bucareste (16.6.2011); "Resumo de *A mente revolucionária*", partes I e II, Seminário de Filosofia (19.6.2009).

definição sua sociedade utópica se afasta à medida que o processo revolucionário avança, nunca se concretizando e, portanto, nunca havendo tribunal no qual se possa julgar abertamente ações ou ideias); a inversão da experiência moral, pela qual o revolucionário, ao atacar os adversários de sua sociedade futura, atribui-lhes toda a culpa pelos males que a revolução irá curar, ao passo que ele próprio, ainda que perpetrando genocídio, considerar-se-á sempre moralmente justificado, por fazê-lo em nome daquilo que considera a mais nobre meta humana; e, por fim, a inversão de sujeito e objeto, pois o revolucionário tomará os que lhe impedem a consecução de seus planos como atacantes, e assim agressor se tornará agredido e agredido, agressor (como se as ações de um fossem projetadas sobre outro, numa clara violação virtual do princípio de autoria). A paralaxe cognitiva e, em particular, a mentalidade revolucionária inviabilizam um ambiente intelectual no qual o método confessional leve o indivíduo a se dar conta do conhecimento que lhe é imediatamente presente — a primeira, porque faz do sujeito do conhecimento um ser diverso do indivíduo autor de sua própria vida; a segunda porque, além disso, ameaça destruir todas as bases sociais de convivência humana, já que *revolução* consiste em concentração de poder nas mãos de uma elite revolucionária com vistas à instauração de um projeto de sociedade,[20] o que rouba aos indivíduos liberdade, senão mesmo, em última instância, a própria existência física, como o demonstram os totalitarismos revolucionários do século passado.

VII. A *teoria política*[21] deriva não tanto de alguma proposta contrária ao estado de coisas analisado nesses estudos de crítica cultural, mas de adaptação metodológica[22] ao tipo específico de objeto da ciência social. Sua premissa fundante é a de que *poder*[23]

20 "A revolução globalista". In: MQVP.

21 CTE; EUNO.

22 PMCH.

23 TP.

é possibilidade de ação, em sentido geral, mas em política tem o sentido estrito de possibilidade de determinar a ação alheia. Em sentido universal o homem só tem três poderes, o de gerar, destruir e escolher, que correspondem respectivamente ao poder econômico, o poder militar e o poder intelectual ou espiritual, os quais podem ser exercidos ativa e passivamente e correspondem tipologicamente às castas dos produtores, dos nobres e dos sacerdotes. O primeiro tipo de poder se exerce pela promessa de um benefício, o segundo pela ameaça de um malefício e o terceiro pelo convencimento ou cooptação. Em cada civilização, os três tipos de poder tendem a se cristalizar em grupos específicos (hoje em dia seriam, em ordem respectiva, o globalismo ocidental, a aliança russo-chinesa e o islã), mas a especificação de quais são esses grupos é um procedimento posterior à detecção de quem pode ser *sujeito da história*:[24] não podendo ser um agente individual, porque perecível a curto prazo e limitado geograficamente em sua ação, só o podem ser as tradições, as organizações esotéricas (ou sociedades secretas), as dinastias reais e nobiliárquicas ou demais entidades de natureza similar. Assim, a Igreja católica e o movimento revolucionário, nessa acepção específica, são sujeitos da história, mas São Francisco e Lênin não o são. O poder realmente decisivo, a longo prazo, é o de ordem sacerdotal ou intelectual.

VIII. Essa multiplicidade de assuntos e disciplinas recoberta na produção de um único filósofo não é fortuita. Ele mesmo define *filosofia*[25] como a busca da unidade do conhecimento na unidade da consciência e vice-versa. Qualquer outra definição seria parcial, tornando difícil apontar no que se distinguem fundamentalmente um filósofo e um cientista, um filósofo e um poeta.[26] O cientista pode produzir conhecimento sem que para tanto tenha de se

24 QSH.

25 FI.

26 "Poesia e filosofia", DS.

empenhar no resgate confessional pelo qual cada novo dado conhecido se integra ao conjunto daquilo que ele, como indivíduo, é naquele momento; o poeta pode produzir uma obra só com base em intuições manifestamente contrárias à sua índole e à própria verdade, pois o que lhe importa é a unidade daquele momento expressivo. O filósofo não se limita a nada disso, pois seu esforço é direcionado por uma *técnica filosófica* específica, que consiste em sete pontos:

1. A *anamnese* pela qual o filósofo rastreia a origem das suas ideias e assume a responsabilidade por elas.
2. A *meditação* pela qual ele busca transcender o círculo das suas ideias e permitir que a própria realidade lhe fale, numa experiência cognitiva originária.
3. O *exame dialético* pelo qual ele integra a sua experiência cognitiva na tradição filosófica, e esta naquela.
4. A *pesquisa histórico-filológica* pela qual ele se apossa da tradição.
5. A *hermenêutica* pela qual ele torna transparentes para o exame dialético as sentenças dos filósofos do passado e todos os demais elementos da herança cultural que sejam necessários para a sua atividade filosófica.
6. O *exame de consciência* pelo qual ele integra na sua personalidade total as aquisições da sua investigação filosófica.
7. A *técnica expressiva* pela qual ele torna a sua experiência cognitiva reprodutível por outras pessoas.

APÊNDICE 2
Guia de leitura

1. Roteiro

Supõe-se que da obra de um filósofo se aproxime quem tem interesse por filosofia. Seu leitor possível é o pesquisador que tão só recenseia os elementos centrais do pensamento do autor, mas seu leitor ideal é o aspirante a filósofo. Para esses estudiosos, os possíveis e os ideais, posso dar algumas sugestões. Pelos demais, nada posso fazer. Nem eu nem ninguém.

A porta de entrada da obra de Olavo de Carvalho é *A filosofia e seu inverso & outros estudos* (2012). A parte mais substancial do livro é composta de textos escritos entre 2009 e 2012; logo, dão a ver o pensamento de um filósofo maduro e a prosa de um escritor castigado (no duplo sentido da palavra). Embora esses estudos pouco sistematizem algo do que há de mais importante e original em seu pensamento, são muito eficientes ao fazer algo que é uma das coisas mais difíceis em matéria de pedagogia filosófica: ambientar o leitor novato, o aprendiz recém-chegado, aos assuntos e métodos do filósofo; transmitir-lhe um estilo, em suma, em que se resume e pelo qual se irradia a força de sua filosofia. O título é inequívoco.

A maior parte dos ensaios, artigos e notas de aula ali reunidos indagam pela natureza do ofício de filósofo; não em abstrato, mas em concreto, e muito pessoalmente, como no incontornável depoimento de "Miséria sem grandeza: a filosofia universitária no Brasil". Indicações valiosas acerca de como fazer filosofia, acerca de como se tornar filósofo, encontram-se no conjunto formado pelos textos "Notas para uma introdução à filosofia", "Conselhos aos estudantes de filosofia", "Quem é filósofo e quem não é" e "Ainda os filósofos". O leitor que já tiver ouvido falar de autores da escola perenialista e de uma possível filiação intelectual de Olavo a ela lerão com interesse "Arte sacra e estupidez profana", que serve de introdução ao que hoje Olavo valoriza e rejeita naqueles autores. O retrato de Olavo fixado em *A filosofia e seu inverso* pode ser complementado com o documentário *O jardim das aflições* (2017), dirigido por Josias Teófilo, uma produção esteticamente proba e intelectualmente exata. A progressão do filme, que se inicia com imagens de ruas ainda desertas pouco depois do nascer do sol e progride dia adentro, e ambientes e assuntos a fundo, para enfim terminar com a imagem de Olavo trancado em casa, em semipenumbra e a falar de morte, enquanto a noite se fecha lá fora sob um temporal impressionante, serve quase de paleta para os diversos tons de um pensamento que em tudo procura o matiz. Boa parte da raiva dos detratores de Olavo, sobretudo no caso daqueles que não o leram, advém da dificuldade de catalogar seu pensamento; este lhes parece "contraditório", "frágil", "vago". Olavo sabe que contraditória é a realidade. Sabe que há dia e que há noite. E que vivemos entre dia e noite.

Para permanecer ainda no terreno de ensaios, porém já avançando sobre textos de maior extensão e complexidade ao mesmo tempo que se alarga o campo de interesses, uma próxima parada pode ser *A dialética simbólica & outros estudos* (2007), obra que

Olavo considera uma espécie de irmão mais velho de *A filosofia e seu inverso*. Os cinco anos que separam a publicação de ambas as obras são enganosos. O estudo "A dialética simbólica", talvez o mais importante documento do volume, data da década de 1980. E tampouco são dos anos 2000 os ensaios de médio porte — publicados originalmente como livretos — "Os gêneros literários: seus fundamentos metafísicos" (1991), "Símbolos e mitos no filme *O silêncio dos inocentes*" (1993) e "O crime da Madre Agnes ou: a confusão entre espiritualidade e psiquismo" (1983), os quais juntos, e nessa ordem (que não é cronológica, e sim analítica), formam um tríptico de hermenêutica simbólica ("Quem leia em sequência o livro dos gêneros, o [do Silêncio] dos [I]nocentes e este [o da Madre Agnes], há de entender melhor, espero, a unidade do pensamento que os inspira", escreveu Olavo). Além de leituras finas de algumas obras literárias e cinematográficas, o leitor nesses textos terá acesso às bases metafísicas sobre as quais Olavo aos poucos erigiria suas sínteses mais próprias, que são posteriores. De grande importância é também o breve e poderoso ensaio "Poesia e filosofia", bem como os brevíssimos "Para uma antropologia filosófica" e "A pergunta ausente".

O próximo ponto de parada é a monografia *Aristóteles em nova perspectiva: introdução à teoria dos quatro discursos* (1994; primeira edição com o título *Uma filosofia aristotélica da cultura*). O livro traz uma interpretação inovadora do *corpus* aristotélico de teoria do discurso, uma pedagogia dela derivada e uma consequente aplicação de ambas aos rudimentos de uma filosofia da história. Três quesitos nos quais o livro excele, fazendo-o espantosamente em menos de cem páginas. Um capítulo em especial, "Os motivos de credibilidade", deve ser tomado como exercício de análise interior. Nele são oferecidas ferramentas com as quais o estudioso deve rotineiramente inspecionar suas próprias ideias. Além disso, o leitor alcança o vislumbre da

unidade profunda entre textos cronologicamente tão afastados como aqueles que leu primeiro em *A filosofia e seu inverso* e depois em *A dialética simbólica*: se naquele primeiro livro tanto se insiste no papel da sinceridade do empenho pessoal em filosofia como um análogo da objetividade do real (um simulacro de convergência entre ser e conhecer), se no segundo se privilegia tanto a análise de estruturas de linguagem em textos e filmes, é porque no fim das contas a base material num caso e noutro é a mesma — a linguagem, sem a qual ninguém chega a si mesmo, porque não é capaz de atravessar dignamente o mundo de símbolos que nos cerca. A consciência desse fato é um traço marcante de aristotelismo em Olavo, que ele próprio se esforçou para explicitar. Que isso não seja observado trivialmente acerca de seus livros, é prova de que Olavo é muito mal lido pelos que o leem e simplesmente não lido pelos que não o leem. É aconselhável que se estude *Como vencer um debate sem precisar ter razão: comentários à dialética erística de Arthur Schopenhauer* (1997) como complemento a *Aristóteles em nova perspectiva*; sua introdução e as notas distribuídas ao longo do texto de Schopenhauer trazem elementos adicionais para a compreensão do lugar da dialética e da lógica na filosofia dos séculos XIX e XX, assim como desfazem algumas confusões usuais sobre a dialética, restabelecendo seu lugar na teoria do discurso e do conhecimento.

Neste ponto o leitor terá se familiarizado com parte considerável das referências e assuntos de maior predileção de Olavo. Pode assim passar, sem maior estranheza, à trilogia composta por *A nova era e a revolução cultural* (1994), *O jardim das aflições* (1995) e *O imbecil coletivo* (1996). O centro da trilogia, aliás ponto de inflexão da obra de Olavo como um todo, é mesmo *O jardim*. É obra de filósofo e obra de escritor, a única que ele concebeu não como uma reunião de textos, mas como um único longo texto com começo, meio e fim. Nesse livro, a crítica cultural de Olavo às misérias do dia

se alia a suas investigações filosóficas mais próprias e a um amplo giro de história das ideias; sua visão do Ocidente como produto da ideia imperial permanece inexplorada, incontestada e indigerível. Quando parece que o Brasil está prestes a desaparecer do horizonte de debates ali encerrado, reaparece para ilustrar a possibilidade de que um desprestigiado canto do mundo, "parte hostil e refratária do universo" (como escreve na "Nota prévia" de *O imbecil coletivo II*), pode — se quiser, se estiver disposto ao sacrifício — vir a dar uma contribuição universal, talvez oferecer mesmo uma rústica tábua de salvação, a um "mundo desenvolvido" que não para de cavar a própria cova. O próprio *O jardim* já inicia o serviço por nós. Sobre o modo como esse livro se relaciona com as outras duas partes da trilogia, diz Olavo:

> Cada um dos três livros pode ser compreendido sem os outros dois. Mais difícil é, por um só deles, captar o fundo do pensamento que orienta a trilogia inteira.
>
> A função de *O imbecil coletivo* na coleção é bastante explícita e foi declarada no Prefácio: descrever, mediante exemplos, a extensão e a gravidade de um estado de coisas — atual e brasileiro — do qual *A nova era* dera o alarma e cuja precisa localização no conjunto da evolução das ideias fora diagnosticada em *O jardim das aflições*.
>
> O sentido da série é, portanto, nitidamente, o de situar a cultura brasileira de hoje no quadro maior da história das ideias do Ocidente, num período que vai de Epicuro até a "nova retórica" de Chaim Perelman.[1]

Recomendo que se utilizem as edições de *A nova era e a revolução cultural* (a quarta) e de *O jardim das aflições* (a terceira) publicadas pela Vide Editorial. Cada uma traz, ao fim, uma entrevista inédita com o autor, no qual ele reavalia parte de suas conclusões vinte anos após a publicação original dos livros.

1 Olavo de Carvalho, "Manual do usuário". In: *O imbecil coletivo*. São Paulo: É Realizações, 2006, p. 21.

unidade profunda entre textos cronologicamente tão afastados como aqueles que leu primeiro em *A filosofia e seu inverso* e depois em *A dialética simbólica*: se naquele primeiro livro tanto se insiste no papel da sinceridade do empenho pessoal em filosofia como um análogo da objetividade do real (um simulacro de convergência entre ser e conhecer), se no segundo se privilegia tanto a análise de estruturas de linguagem em textos e filmes, é porque no fim das contas a base material num caso e noutro é a mesma — a linguagem, sem a qual ninguém chega a si mesmo, porque não é capaz de atravessar dignamente o mundo de símbolos que nos cerca. A consciência desse fato é um traço marcante de aristotelismo em Olavo, que ele próprio se esforçou para explicitar. Que isso não seja observado trivialmente acerca de seus livros, é prova de que Olavo é muito mal lido pelos que o leem e simplesmente não lido pelos que não o leem. É aconselhável que se estude *Como vencer um debate sem precisar ter razão: comentários à dialética erística de Arthur Schopenhauer* (1997) como complemento a *Aristóteles em nova perspectiva*; sua introdução e as notas distribuídas ao longo do texto de Schopenhauer trazem elementos adicionais para a compreensão do lugar da dialética e da lógica na filosofia dos séculos XIX e XX, assim como desfazem algumas confusões usuais sobre a dialética, restabelecendo seu lugar na teoria do discurso e do conhecimento.

Neste ponto o leitor terá se familiarizado com parte considerável das referências e assuntos de maior predileção de Olavo. Pode assim passar, sem maior estranheza, à trilogia composta por *A nova era e a revolução cultural* (1994), *O jardim das aflições* (1995) e *O imbecil coletivo* (1996). O centro da trilogia, aliás ponto de inflexão da obra de Olavo como um todo, é mesmo *O jardim*. É obra de filósofo e obra de escritor, a única que ele concebeu não como uma reunião de textos, mas como um único longo texto com começo, meio e fim. Nesse livro, a crítica cultural de Olavo às misérias do dia

se alia a suas investigações filosóficas mais próprias e a um amplo giro de história das ideias; sua visão do Ocidente como produto da ideia imperial permanece inexplorada, incontestada e indigerível. Quando parece que o Brasil está prestes a desaparecer do horizonte de debates ali encerrado, reaparece para ilustrar a possibilidade de que um desprestigiado canto do mundo, "parte hostil e refratária do universo" (como escreve na "Nota prévia" de *O imbecil coletivo II*), pode — se quiser, se estiver disposto ao sacrifício — vir a dar uma contribuição universal, talvez oferecer mesmo uma rústica tábua de salvação, a um "mundo desenvolvido" que não para de cavar a própria cova. O próprio *O jardim* já inicia o serviço por nós. Sobre o modo como esse livro se relaciona com as outras duas partes da trilogia, diz Olavo:

> Cada um dos três livros pode ser compreendido sem os outros dois. Mais difícil é, por um só deles, captar o fundo do pensamento que orienta a trilogia inteira.
>
> A função de *O imbecil coletivo* na coleção é bastante explícita e foi declarada no Prefácio: descrever, mediante exemplos, a extensão e a gravidade de um estado de coisas — atual e brasileiro — do qual *A nova era* dera o alarma e cuja precisa localização no conjunto da evolução das ideias fora diagnosticada em *O jardim das aflições*.
>
> O sentido da série é, portanto, nitidamente, o de situar a cultura brasileira de hoje no quadro maior da história das ideias do Ocidente, num período que vai de Epicuro até a "nova retórica" de Chaim Perelman.[1]

Recomendo que se utilizem as edições de *A nova era e a revolução cultural* (a quarta) e de *O jardim das aflições* (a terceira) publicadas pela Vide Editorial. Cada uma traz, ao fim, uma entrevista inédita com o autor, no qual ele reavalia parte de suas conclusões vinte anos após a publicação original dos livros.

1 Olavo de Carvalho, "Manual do usuário". In: *O imbecil coletivo*. São Paulo: É Realizações, 2006, p. 21.

Agora, o caminho natural é indagar pela mencionada possibilidade de inserção sã, criativa, da cultura brasileira no cenário internacional. Disso trata *O futuro do pensamento brasileiro: estudos sobre o nosso lugar no mundo* (1997). O estudo que abre o livro e que inspira seu título, "O pensamento brasileiro no futuro: um apelo à responsabilidade histórica", desenvolve um tipo de reflexão sobre a cultura brasileira que, iniciado em *O jardim das aflições*, permanece estranhíssimo, fenômeno quase isolado. Não se integra nos chamados "estudos brasileiros", na tradição de ensaísmo de Capistrano, de Freyre, de Buarque de Holanda. Conquanto grande tradição, marcada pela imersão dos autores na realidade analisada (o que é obviamente necessário), com mescla de observação pessoal, memorialismo, pesquisa etnográfica e visita assídua a arquivos bizantinos, ela desgraçadamente propendeu demasiado para a indagação da "identidade brasileira". Não que a indagação não fosse importante. Ao contrário, é da maior importância, porém desde que se dê o passo seguinte de ascender a um patamar de análise supracultural (ou intercivilizacional, se preferirem), sem o qual a paisagem cultural brasileira parecerá conter em si os limites espirituais do mundo. Olavo acredita — e quem não acredita, se parar um instante para raciocinar? — que esses limites não coincidem com as fronteiras do território nacional nem com as da América Latina, nem tampouco com as da Península Ibérica. É fazendo a cultura brasileira prestar contas ao patrimônio espiritual conjunto de Ocidente e Oriente que o citado estudo conduz sua investigação. Termina por localizar quatro autores como as "quatro nascentes" de nossa cultura, como vozes universais ainda não adequadamente ouvidas pelos brasileiros. Duas delas, Mário Ferreira dos Santos e Otto Maria Carpeaux, recebem estudos à parte ao fim do livro (a partir da ampliada terceira edição). "Os mais excluídos dos excluídos", texto de uma conferência, traz um verdadeiro programa de crítica cultural do "cronocentrismo" por meio do procedimento de

"retroprojeção histórica", mais dois selos de originalidade na obra de Olavo. "A globalização da ignorância" aborda outros aspectos do estágio da civilização ocidental ao fim do século XX, tal como antes retratado em *O jardim*.

Os estudos sobre mentalidade revolucionária e sobre os três blocos globalistas em disputa podem agora ser absorvidos em vista dos elementos mais fundamentais de crítica cultural com que o leitor já se familiarizou. Este pode ler agora com proveito os artigos "A mentalidade revolucionária", "Ainda a mentalidade revolucionária", "A mentira estrutural", "A revolução globalista" e "História de quinze séculos", que integram *O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota* (2013). Um componente da mentalidade revolucionária (que todavia não se identifica com ela, antes a precede), a "paralaxe cognitiva", pode ser estudado a partir de duas monografias: *Maquiavel, ou A confusão demoníaca* (2011) e *Visões de Descartes: entre o gênio mau e o espírito da verdade* (2013). São aplicações do modelo de leitura defendido no ensaio "Dois métodos" (recolhido em *A filosofia e seu inverso*) a dois dos filósofos fundadores da modernidade. É também importante reparar, principalmente no caso de Maquiavel, no procedimento de estabelecer o "horizonte de consciência" do autor analisado. E vale dizer que o livro sobre Descartes é um dos mais bem escritos; o pequeno ensaio "Os três sonhos", nascido de aulas do curso on-line de filosofia, leva às últimas consequências a precaução de tomar o conjunto dos testemunhos sobre o "filosofema" de um autor (e não apenas o que ele tenha escrito em seus livros de filosofia) como fonte de apreensão do sentido íntimo de sua obra.

O debate com Alexander Dugin, *Os EUA e a nova ordem mundial* (2012), apresenta de maneira sistemática sua visão do movimento revolucionário hoje e dos três blocos globalistas. É um documento de especial importância por expor rudimentarmente em livro o que

antes ficara restrito a exposições orais e apostilas que circulam apenas entre seus alunos; em especial, as teorias do sujeito da história e da tipologia do poder político, de fundamental importância nas aplicações que Olavo lhes dá não só nesse debate, mas também em centenas de artigos, como aqueles reunidos nos nove volumes da série *Cartas de um terráqueo ao planeta Brasil*, os quais coligem o articulismo do autor no *Diário do Comércio* de 2005 a 2013.

A parte mais alta da obra de Olavo, a metafísica (quase que uma não metafísica, ao absorver a gnoseologia na ontologia), infelizmente permanece à espera de maiores esforços editoriais de seus alunos, já que pela idade mais ou menos avançada o próprio filósofo dificilmente ainda terá tempo e vigor para fundir notas, transcrições de aulas e apostilas num volume de prosa decente. Enquanto isso, servem de sinalizações algumas apostilas disponibilizadas ao público geral em www.olavodecarvalho.org. "A metafísica e os fundamentos da objetualidade", "Kant e o primado do problema crítico" e "Kant e a mediação entre espaço e tempo" são três textos nos quais a contenda com Kant estabelece as bases da "crítica da crítica do conhecimento" projetada por Olavo. "Ser e conhecer" (em quatro partes) leva adiante o projeto, o qual necessariamente requer a proposição do "conhecimento por presença", cuja formulação é embrionariamente dada em "A unidade de sujeito e objeto", "Inteligência e verdade" e, principalmente, em "O problema da verdade e a verdade do problema". Faz pena que o fecho de toda essa exposição, a doutrina do mundo dos princípios, seja apenas de algum modo indicada nos capítulos 10 e 11 de *O crime da Madre Agnes* e em "Existência e possiblidade" (nota de aula reunida em *A filosofia e seu inverso*); parte mais densa dessa doutrina, contudo, pode ser apreendida da aula "O que é um milagre", disponibilizada por Olavo na página do extinto The Inter-American Institute no Youtube.

II. Principais publicações de Olavo de Carvalho

(em ordem cronológica de suas primeiras edições)

1. *Questões de simbolismo astrológico*. São Paulo: Speculum, 1983.

2. *Universalidade e abstração*. São Paulo: Speculum, 1983.

3. *O crime da Madre Agnes, ou: a confusão entre espiritualidade e psiquismo*. São Paulo: Speculum, 1983; 2.ed.: 1994.

4. *Astros e símbolos*. São Paulo: Nova Stella, 1985. Coleção Eixo.[2]

5. *Astrologia e religião*. São Paulo: Nova Stella, 1986. Coleção Eixo.

6. *Fronteiras da tradição*. São Paulo: Nova Stella, 1987. Coleção Eixo.

7. *Os gêneros literários: seus fundamentos metafísicos*. Rio de Janeiro: Instituto de Artes Liberais/Stella Caymmi Editora, 1991; 2.ed.: 1993.

8. *Símbolos e mitos no filme "O silêncio dos inocentes"*. Rio de Janeiro: Instituto de Artes Liberais/Stella Caymmi Editora, 1993.

9. *O caráter como forma pura da personalidade*. Rio de Janeiro: Astroscientia Editora/Instituto de Artes Liberais, 1993.

10. *A nova era e a revolução cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci*. Rio de Janeiro: Instituto de Artes Liberais/Stella Caymmi Editora, 1994: 1.ed.: fevereiro; 2.ed. revista e aumentada: agosto; 3.ed.: Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade Editora, 1998; 4.ed. revista e muito aumentada: Campinas: Vide Editorial, 2014.

2 A bibliografia do autor arrolada, por exemplo, nas primeira e segunda edições de JA, ou ainda em DS, dá 1983 como ano de publicação. É um erro.

11. *Uma filosofia aristotélica da cultura*. Rio de Janeiro: Instituto de Artes Liberais/Stella Caymmi Editora, 1994.

12. *O jardim das aflições: de Epicuro à ressurreição de César — ensaio sobre o materialismo e a religião civil*. Prefácio de Bruno Tolentino. Rio de Janeiro: Diadorim, 1995; 2.ed.: São Paulo: É Realizações, 2000; 3.ed.: Campinas: Vide Editorial, 2015 (com posfácio inédito) (Biblioteca Olavo de Carvalho); 4.ed.: Campinas: Vide Editorial, 2019 (sem o posfácio da 3.ed.).

13. *O imbecil coletivo: atualidades inculturais brasileiras*. Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade Editora/Academia Brasileira de Filosofia, 1996; 1.ed.: agosto; 2.ed. "revista e piorada":[3] outubro; 3.ed. "revista, piorada e insuportavelmente aumentada": fevereiro[4] de 1997; 4.ed. "tão ruim quanto as anteriores": abril de 1997; 5.ed.: novembro de 1997; 6.ed.: fevereiro de 1998; 7.ed.: janeiro de 1999; 8.ed. "revista, nem um pouco melhor que as anteriores":[5] São Paulo: É Realizações, 2006 (Coleção Olavo de Carvalho); 9.ed.: Rio de Janeiro: Record, 2018 (na qual se exclui o texto "Judaísmo e preconceito").

14. *Aristóteles em nova perspectiva: introdução à teoria dos quatro discursos*. Ed. revista e ampliada do item 11 desta lista. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996; 2.ed.: São Paulo: É Realizações, 2006 (Coleção Olavo de Carvalho); 3.ed.: Campinas: Vide Editorial, 2013 (Biblioteca Olavo de Carvalho).

15. *Artur Schopenhauer: como vencer um debate sem precisar ter razão: em 38 estratagemas (dialética erística)*. Introdução, notas e comentários por Olavo de Carvalho. Trad. de Daniela Caldas; Olavo de Carvalho. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997 (várias reimpressões); 2.ed.: Campinas, SP: Auster, 2019.

3 Segundo a expressão do autor numa listagem presente na sétima edição (verso da folha de rosto).

4 Há divergência, neste e em outros pontos, acerca da história editorial do livro nas relações presentes nas sétima e oitava edições. Como a primeira é mais recuada no tempo e talvez se beneficie do fato de ter sido produzida num momento próximo das edições iniciais, acredito-a mais correta e a sigo.

5 Segundo consta em seu frontispício.

16. *O futuro do pensamento brasileiro: estudos sobre nosso lugar no mundo*. Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade Editora, 1997; 2.ed.: 1998; 3.ed. revista e ampliada: São Paulo: É Realizações, 2007; 4.ed.: Campinas: Vide Editorial, 2016 (Biblioteca Olavo de Carvalho).

17. *A longa marcha da vaca para o brejo & Os filhos da PUC. O imbecil coletivo II*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998; 2.ed.: 1998; 3.ed.: São Paulo: É Realizações, 2008; 4.ed.: *A longa marcha da vaca para o brejo — o que restou do imbecil, volume I*. Campinas: Vide Editorial, 2019.

18. *A dialética simbólica: estudos reunidos*. São Paulo: É Realizações, 2007; 2.ed.: Campinas: Vide Editorial, 2015 (Biblioteca Olavo de Carvalho) (este volume reúne, junto a material inédito, os itens 3, 7 e 8 desta lista).

19. *História essencial da filosofia*. 32 DVDs de videoaula; acompanha encarte com transcrição. São Paulo: É Realizações, 2008.

20. *Maquiavel, ou a confusão demoníaca*. Campinas: Vide Editorial, 2011.

21. *A filosofia e seu inverso*. Campinas: Vide Editorial, 2012 (Biblioteca Olavo de Carvalho).

22. *Os EUA e a nova ordem mundial* (debate com Alexandre Dugin). Trad. dos textos de Dugin por Giuliano Moraes. Campinas: Vide Editorial, 2012; edição romena: *Statele Unite şi Noua Ordine Mondială*. Trad. de Simina Popa e Cristina Nițu. Bucareste: Humanitas, 2016.

23. *Apoteose da vigarice: cartas de um terráqueo ao planeta Brasil — volume I*. Campinas: Vide Editorial, 2013.

24. *O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota*. Org. de Felipe Moura Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2013; 2.ed. de colecionador, com posfácio inédito do autor, 2017.

25. *Visões de Descartes: entre o gênio mau e o espírito da verdade*. Campinas: Vide Editorial, 2013 (Biblioteca Olavo de Carvalho).

26. *O mundo como jamais funcionou: cartas de um terráqueo ao planeta Brasil — volume II*. Campinas: Vide Editorial, 2014.

27. *A fórmula para enlouquecer o mundo: cartas de um terráqueo ao planeta Brasil — volume III*. Campinas: Vide Editorial, 2015 (Biblioteca Olavo de Carvalho).

28. *A inversão revolucionária em ação: cartas de um terráqueo ao planeta Brasil — volume IV*. Campinas: Vide Editorial, 2015 (Biblioteca Olavo de Carvalho).

29. *O império mundial da burla: cartas de um terráqueo ao planeta Brasil — volume V*. Campinas: Vide Editorial, 2016 (Biblioteca Olavo de Carvalho).

30. *O dever de insultar: cartas de um terráqueo ao planeta Brasil — volume VI*. Campinas: Vide Editorial, 2016 (Biblioteca Olavo de Carvalho).

31. *Breve retrato do Brasil: cartas de um terráqueo ao planeta Brasil — volume VII*. Campinas: Vide Editorial, 2017 (Biblioteca Olavo de Carvalho).

32. *Os histéricos no poder: cartas de um terráqueo ao planeta Brasil — volume VIII*. Campinas: Vide Editorial, 2018 (Biblioteca Olavo de Carvalho).

33. *O progresso da ignorância: cartas de um terráqueo ao planeta Brasil — volume IX*. Campinas: Vide Editorial, 2019 (Biblioteca Olavo de Carvalho).

34. *A cólera dos imbecis: cartas de um terráqueo ao planeta Brasil — volume X*. Campinas: Vide Editorial, 2019 (Biblioteca Olavo de Carvalho).

35. *Edmund Husserl contra o psicologismo: preleções informais em torno de uma leitura da introdução às* Investigações lógicas. Org. e preparação de Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2020.[6]

6 Adição do editor, posteriormente à redação do original. Cf. o Pós-escrito, mais adiante. — NE

III. Sobre o curso on-line de filosofia (COF)

O COF se iniciou em 14 de março de 2009 e prossegue ativo dez anos depois. Representa a estabilização num formato permanente e mais durável do Seminário de Filosofia que Olavo manteve em Curitiba, Rio de Janeiro e São Paulo, de maneira mais ou menos intermitente, entre a década de 1990 e a primeira metade dos anos 2000. Hospedado no site www.seminariodefilosofia.org, o curso tem aulas semanais e disponibiliza aos alunos apostilas, gravações em áudio de cursos passados e vídeos sobre temas específicos. O COF apresenta o pensamento de Olavo em sua maturidade, o qual em parte revisa alguns problemas e abordagens de livros publicados antes. Destina-se, insiste o filósofo, não apenas aos interessados especificamente em filosofia, embora seja esse o público para o qual fale mais de perto, mas a todos os que buscam uma formação em humanidades em sentido amplo. Até o momento da redação deste livro, o curso havia ido a mais de 460 aulas.

APÊNDICE 3
O que é astrocaracterologia

1. Um projeto

A fama — ou infâmia — de Olavo de Carvalho como astrólogo, sempre lembrada por seus críticos, recomenda que se diga algo a respeito de suas investigações nessa área de estudos tradicionais, que, compreensivelmente, é em geral tida na conta de algo mais ou menos equidistante da crendice e do charlatanismo.

Astrocaracterologia é o programa de uma possível ciência que se ocuparia de averiguar:

(1) Quais as relações — *se de fato existentes* — entre a posição dos astros num dado momento e o caráter de um ser humano (caráter segundo definição dada no Capítulo 1, 2);

(2) qual a natureza dessas relações (são de causa e efeito? São de mera analogia? São uma simples projeção imaginativa a partir da qual, retroativamente, os seres humanos passam a agir?);

(3) até que ponto essas relações e sua natureza correspondem às formulações do que historicamente é chamado de astrologia (nesse sentido, é ciência tão astrológica quanto *antiastrológica*);

e (4) se podem ou não essas relações, por meio de uma *redução fenomenológica*, ser formuladas sob a forma de uma caracterologia, a qual poderia de algum modo coincidir ou não com as tantas caracterologias existentes, como as de Ludwig Klages, Carl Gustav Jung, Lipot Szondi ou Le Senne.[1]

Quanto aos elementos (1) e (2), Olavo observa: "Pode ser que os astrólogos de várias épocas, com seu discurso arrevesado, frouxo, confuso e por vezes contraditório, estejam tentando expressar algum tipo de intuição vaga e fantasmática de um corpo de fenômenos que seja, não obstante, perfeitamente real em si mesmo";[2] ou seja: é indiferente se o investigador é "crente" ou "descrente" da astrologia, pois o que merece pesquisa, em primeiro lugar, é o *fato astrológico*, se for mesmo fato. E fatos não são matéria de crença, e sim de investigação:

> Há trinta anos venho repetindo: a astrologia não é nem uma ciência nem uma pseudociência. É um PROBLEMA CIENTÍFICO atemorizante e fascinante, que ainda mal chegou a ser formulado, quanto mais estudado. Tudo quanto escrevi a respeito é uma tentativa de formulá-lo. Pessoas que não são capazes nem mesmo de imaginar que há um problema a formular são as que mais têm opiniões definitivas a respeito.
>
> [...] minha teoria concernente aos horóscopos, até o ponto em que a desenvolvi tempos atrás, pode se resumir assim: o horóscopo é uma figura fixa, e os trânsitos e progressões dos planetas obedecem a um algoritmo também fixo dado de antemão. Logo, o horóscopo de nascimento, ao contrário do que dizem os astrólogos, não pode corresponder a uma entidade tão instável e cambiante como a "personalidade" humana.
>
> Ou o horóscopo não corresponde a nada, ou só pode corresponder a algum elemento fixo por baixo da personalidade em mutação. Qualquer "estudo estatístico" que não levasse essa distinção em conta só criaria mais problemas em vez de resolvê-los. A única entidade a que o horóscopo poderia corresponder, e ainda assim muito esquematicamente, seria àquilo que Kant chamava "caráter inteligível", a estrutura supratemporal da individualidade.

1 CFPP, p. 41.

2 Ibid., pp. 42-3.

> Mas, como observava o próprio Kant, o caráter inteligível não pode ser conhecido por meios humanos, apenas vagamente entrevisto por partes isoladas. Para que um estudo científico da questão astrológica (não da "astrologia" socialmente existente como prática profissional) fosse possível, seria preciso primeiro operar, pelo método fenomenológico, a redução da personalidade real aos seus elementos imutáveis (o que colocava problemas de expressão verbal quase insolúveis), para depois conceber um método comparativo que permitisse averiguar se existia ou não alguma correspondência estrutural com os horóscopos, interpretados não segundo técnicas astrológicas usuais, mas segundo uma reformulação fenomenológica igualmente difícil e problemática. Foi esse o projeto que denominei, numa clara alusão kantiana, "O caráter como forma pura da personalidade".[3]

O item (3) — até que ponto o fato astrológico se relaciona com a astrologia histórica — é especialmente delicado, pois

> mesmo no que diz respeito somente aos astrólogos profissionais, a variedade de enfoques, de conceitos, de níveis de abordagem etc., já é tal, que a tentativa de reduzi-la a uma unidade parece utópica. Astrólogo é, por exemplo, Morin de Villefranche, que crê numa determinação implacável dos atos e caracteres humanos pelos astros, a ponto de eles fazerem de um homem um asceta ou um homicida. Mas também é astrólogo Dane Rudhyar, segundo o qual os astros, sem nada determinarem positivamente, são apenas sinais colocados no céu, por uma inteligência cósmica ou divina, para neles o homem ir lendo os sinais sugestivos que lhe indicam a via do aperfeiçoamento. É astrólogo ainda Tomás de Aquino, que não crê numa coisa nem noutra, mas numa influência puramente física e pré-humana dos astros sobre nossa fisiologia, sem alcance determinante nem qualquer significação espiritual direta. Também é astrólogo Jacques Halbronn, que não acredita em nada disso, mas na ação da humanidade histórica, que, projetando significações num céu neutro e praticamente inerte, e submetendo-se em seguida aos ritmos e ciclos do céu assim carregado de intenções, acaba por sofrer a retroação da máquina simbólica por ela mesma criada, a qual, ao longo do tempo, vem a adquirir força eficiente pela condensação dos ritmos e ritos no código genético.[4]

3 F1 (28.4.2015).

4 CFPP, pp. 44-5.

> É bom que se dissemine entre nós esta visão mais dinâmica e mais dialética da astrologia (que era, aliás, a visão de Santo Tomás de Aquino), afugentando o raciocínio vulgar de causa e efeito mecânico, responsável por tantas tolices estabelecidas.[7]

Pelo teor do texto, fica bastante claro como o projeto astrocaracterológico nasceu diretamente do impacto da personalidade intelectual de Müller sobre Olavo de Carvalho. Em Müller, ele via um gênio clínico ao qual faltava miseravelmente a aptidão filosófica necessária para coordenar elementos os mais díspares das teorias psicológicas da primeira metade do século XX; Müller, na verdade, sequer tinha essa pretensão. Foi no esforço de ordenar esses conhecimentos que Olavo desenvolveu suas reflexões sobre psique e sobre as camadas da personalidade humana (cf. Capítulo I, 2).

Ao observar que "todas as tipologias e caracterologias modernas tinham uma similaridade estrutural notável com as da Antiguidade, e estas se baseavam, por sua vez, no simbolismo dos quatro elementos da química antiga e nos três 'modos de ação' hindus ainda em uso na prática dos astrólogos", Olavo naturalmente se encaminhou "à verificação de uma influência residual de velhas noções astrológicas e alquímicas na psicologia contemporânea", coisa tanto mais necessária em razão da existência de "uma imensa bibliografia astrológica com pretensões de psicologia, especialmente junguiana"; nesse cenário, as "polêmicas vulgares pró e contra a astrologia [...] não podiam me ajudar em nada": "Meu ponto de partida foram as pesquisas estatísticas de Michel Gauquelin, que sugeriam a existência de uma correspondência entre a estrutura básica da personalidade individual e as posições dos planetas na hora do nascimento, ao mesmo tempo que assinalavam a

7 *Folha de S. Paulo*, Caderno "Ilustrada", 8 jan. 1984. Corrijo, nesta transcrição, dois erros tipográficos: "festilizantes", "ator" (por "algo"). É visível que o texto sofreu um corte editorial com algum prejuízo em seu sentido à altura da frase que se inicia com "No entanto, aqui e ali...".

incapacidade das teorias e técnicas astrológicas existentes para dar conta desse fenômeno".[8]

III. Seu futuro

Tenho a impressão de que Olavo não republicou *O caráter como forma pura da personalidade* (ou, melhor dito, não fez uma sua primeira edição *pública*) não só em razão de seu desinteresse atual pelo assunto, mas porque não é tanto um livro quanto um apanhado de documentos, que vão de manifestos e textos de conferências a notas e transcrições de aulas. No geral, como são escritos de diversas épocas, desde meados da década de 1980, e como alguns se ressentem de alguma imaturidade estilística,[9] sendo ainda bastante perceptível que, do ponto de vista da postura filosófica subtendida, não correspondem bem à personalidade do Olavo já amadurecido, necessitariam passar por uma revisão completa, a fim de ser parcialmente reescritos e refundidos (com a eliminação,

8 Olavo de Carvalho, "Conceitos fundamentais da psicologia". Texto de apresentação de curso ministrado em Colonial Heights (Virginia) de 14 a 19 set. 2009. Disponível em www.olavodecarvalho.org.

9 Sobre outro pequeno trabalho que remonta à década de 1980, *Universalidade e abstração* (1983), Olavo afirmaria em 1995 ser um livro "horrivelmente escrito" (CA). De "O *cogito* cartesiano à luz da psicologia espiritual", capítulo desse mesmo livro, e de sua forma ampliada que, com o título de "René Descartes e a psicologia da dúvida", apresentaria em 1996 ao Colóquio Descartes da Academia Brasileira de Filosofia (Faculdade da Cidade, Rio de Janeiro), ele diria: "A redação que dei a esses dois trabalhos parece-me hoje totalmente inadequada, por dar ares de conclusões definitivas a constatações que não eram senão etapas provisórias de meditações que iriam estender-se ainda por muitos anos [a culminar em *Visões de Descartes* (2013)]" (VD, 33, n. 1). Também faria restrições ao estilo de "O crime da Madre Agnes" (1983) (cf. DS, pp. 263-5). — A gênese das ideias de Olavo é matéria para futuros estudos. Um dos mais interessantes seria determinar o quanto as linhas centrais de seu pensamento reteriam, numa roupagem estritamente filosófica, algumas doutrinas e impressões de seus opúsculos da década de 1980. Foi nesse período que começaram a se elaborar a psicologia da dúvida, a teoria das doze camadas da personalidade, a teoria da tripla intuição, a dialética simbólica e a metafísica como ciência da possibilidade universal (uma apropriação radical, e mesmo corretiva, de uma doutrina metafísica muito cara a René Guénon).

Pós-escrito

Julio Cabrera teve a generosidade de ler este livro logo que concluído e de fazer, com uma prontidão, rapidez e percuciência que me impressionaram, extensos comentários sobre algumas de suas ideias centrais. A resposta que redigi o satisfez em parte, creio, mas também creio que em parte não; tomara seja mais convincente aos demais leitores, pois algumas passagens dessa minha tentativa de esclarecimento endereçada justamente a um filósofo que possui uma abordagem *negativa* à argumentação foram incorporadas ao texto final. A Cabrera, longevo *enfant terrible* da filosofia brasileira e latino-americana, meu agradecimento franco de quem se considera indigno da atenção recebida.

Observo, para efeito de bom ordenamento cronológico, que redijo esta notinha quase um ano após concluir a redação do livro, cuja publicação vicissitudes editoriais viriam a adiar; e que, entre aquele momento e este, incluí na bibliografia novos volumes que vieram a lume: a quarta edição de *O jardim das aflições*, a segunda edição de *Como vencer um debate sem precisar ter razão*

e o décimo e último volume da série *Cartas de um terráqueo ao planeta Brasil*.

Este livro, é pena, não pôde se beneficiar de dois trabalhos que realizei nesse ínterim: a organização e preparação textual de um dos principais cursos de Olavo de Carvalho, *Edmund Husserl contra o psicologismo: preleções informais em torno de uma leitura das* Investigações Lógicas (1993); e a tradução do livro de James Billington que apenas refiro em nota, *Fire in the Minds of Men: origins of the revolutionary faith*, a ser publicado pela Vide Editorial com o título de *A fé revolucionária: sua origem e história*.[12] Este volumoso estudo provê uma quantidade espantosa de informações que corroboram as teses de Olavo sobre a mentalidade revolucionária, ainda que apresente algumas chaves interpretativas que o filósofo brasileiro, acredito, recusaria; e o curso sobre Husserl — que é, de modo mais amplo, ao mesmo tempo uma introdução à filosofia e uma longa reflexão sobre o sentido do conhecimento científico — teria servido de complemento e desenvolvimento a muitas partes deste ensaio, em especial a respeito de teoria da ciência, metafísica (entendida husserlianamente como "fundamentação geral das fundamentações particulares", e não com a especial ênfase aqui dada à "estrutura da possibilidade universal") e transcendentalidade do eu. Esse livro, tão logo publicado, será de leitura obrigatória a quem quiser bem conhecer o pensamento de Olavo.

Estes versos de Ezra Pound (*The Cantos*, XIII, 57-59)

> *And Kung said, and wrote on the bo leaves:*
> *If a man have not order within him*
> *He cannot spread order about him;*

12 Publicado em março de 2020. — NE

ocuparam minha mente ao longo de muitas seções deste livro. Por algum motivo não os citei em parte alguma; agora o faço, como um registro a mais do quanto uma filosofia pode repercutir como forma, como música, como ambiência.

A arte da citação oportuna parece perdida; mal saio de uma assim, intempestiva, já me ocorre lembrar, a propósito de outra coisa que urge dizer, um aforismo de Nicolás Gómez Dávila muito lembrado por Olavo: *Negarse a admirar es la marca de la bestia*. Não me nego. Este livro, apesar dos ocasionais reparos ou desvios que faz perante o filósofo do conhecimento por presença, talvez seja suficiente, como está, para manifestar algo da grandeza desse autor; talvez não mostre com clareza, por outro lado, a admiração que cultivo por essa grandeza. Não me nego, repito. Olavo é grande e o admiro; é muito o que lhe devo, é muito na verdade o que a cultura brasileira lhe deve.

Tenho a esperança de que este livro, atirado *in partibus infidelium*, carregue consigo algo da admiração que o motiva.

R. R.

São Luís, fevereiro de 2020.

BIBLIOGRAFIA

ADLER, Mortimer. *Como provar que Deus existe*. Trad. de Alessandra Lass. Campinas: Vide Editorial, 2013.

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. Trad. de Renato Prelorentzou. São Paulo: Unesp, 2016.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de Valentín García Yebra. Ed. tril. Madri: Gredos, 2012.

_____. *Poética*. Trad. de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

_____. *Retórica*. Trad. de Manuel Alexandre Júnior; Abel Nascimento Pena; Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005.

_____. *Sobre a alma*. Trad. de Ana Maria Lóio. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. *Tópicos*. Trad. de José Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2007.

AUERBACH, Erich. *Ensaios de literatura ocidental: filologia e crítica*. Trad. de Samuel Titan Jr.; Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34/Duas Cidades, 2007.

BADIOU, Alain. *Elogio ao amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. *Logics of Worlds: Being and Event II*. Trad. de Alberto Toscano. Londres: Bloomsbury Academic, 2019.

_____. *Second Manifesto for Philosophy*. Trad. de Louise Burchill. Cambridge: Polity, 2011.

BAER, Itzack. *Galut*. São Paulo: Perspectiva, 1977. Coleção Elos, 15.

BERNARDO, Gustavo; GULDIN, Rainer. *O homem sem chão: a biografia de Vilém Flusser*. São Paulo: Annablume, 2017.

BESSON, Sylvain. *La conquête de l'Occident: Le projet secret des islamistes*. Paris: Le Seuil, 2005.

BÉZIAU, Jean-Yves. *Tendências atuais da filosofia*. Ed. bil. Trad. de Camilo Prado. Desterro (SC): Edições Nefelibata, 2003.

BÉZIAU, Jean-Yves; PAYETTE, Gillman (Eds.). *The Square of Opposition: A General Framework for Cognition*. Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2012.

BOBRICK, Benson. *The Fated Sky: Astrology in History*. Nova York: Simon & Schuster, 2005.

BOTELHO, João Seabra. "Aristóteles em Nova Perspectiva". *Leonardo*, 10 maio 2009. Disponível em: http://www.olavodecarvalho.org/textos/090513aristoteles.html.

BROCH, Hermann. *Pasenow ou o romantismo — 1888*. Tradução, glossário e posfácio de Marcelo Backes. São Paulo: Benvirá, 2011. Os sonâmbulos; v. 1.

BUBER, Martin. *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam, 2009.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Trad. de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. Coleção Filô.

CABRERA, Julio. *A lógica condenada*. São Paulo: Hucitec, 1987.

_____. *Diário de um filósofo no Brasil*. 2.ed. Ijuí (RS): Unijuí, 2013. (Coleção Filosofia; 35).

CABRERA, Julio; SILVA FILHO, Olavo Leopoldino da. *Inferências lexicais e interpretações de redes de predicados*. Brasília: UnB/Finatec, 2007.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Trad. de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1996.

CARPEAUX, Otto Maria. *História da literatura ocidental*. 3.ed. Brasília: Senado Federal, 2008. 4v. Edições do Senado Federal; v. 107-A, v. 1.

_____. *Uma nova história da música*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

CHEN, Cheng. *The Return of Ideology: the Search for Regime Identities in Postcommunist Russia and China*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2016.

CIOCAN, Cristian. "Filosofia sem liberdade: Constantin Noica e Alexandru Dragomir". *Nabuco — Revista Brasileira de Humanidades*, Ano 1, nº 4, maio-jun.-jul. 2015, pp. 54-65.

COUTINHO, Carlos Nelson (Org.). *O leitor de Gramsci*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

COUTINHO, Leonardo. *Hugo Chávez: o espectro*. São Paulo: Vestígio, 2018.

CROCE, Benedetto. *A história como história da liberdade*. Trad. de Julio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

DALLA-ROSA, Luiz Vergilio. *O direito como garantia: pressupostos de uma teoria constitucional*. Rio de Janeiro: América Jurídica, 2003.

DAWSON, Christopher. *The Making of Europe: An Introduction to the History of European Unity*. Nova York: Meridian Books, 1956.

DERRIDA, Jacques. "On forgiveness". In: *On cosmopolitanism and forgiveness*. Trad. de Mark Dooley; Michael Hughes. Nova York: Routledge, 2001.

DESCARTES, René. *O mundo (ou tratado da luz) e o homem*. Trad. de César Augusto Battisti; Marisa Carneiro de Oliveira Franco. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

DRAGOMIR, Alexandru. *The World We Live In*. Ed. de Gabriel Liiceanu; Catalin Partenie. Trad. de James Christian Brown. Suíça: Springer, 2017.

DUBY, George. *The Three Orders: Feudal Society Imagined*. Trad. de Arthur Goldhammer. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

EVOLA, Julius. *Rivolta contra il mondo moderno*. Roma: Mediterranee, 1969.

FAUSTO, Ruy. *Caminhos da esquerda: elementos para uma reconstrução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

FLUSSER, Vilém. *A história do diabo*. 3.ed. São Paulo: Annablume, 2008.

_____. *Fenomenologia do Brasileiro*. Org. de Gustavo Bernardo. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

_____. *Língua e realidade*. 3.ed. São Paulo: Annablume, 2007.

_____. *O último juízo: gerações I: culpa & maldição*. Org. de Rodrigo Maltez Novaes; Rodrigo Petrônio. São Paulo: É Realizações, 2017.

FREYRE, Gilberto. *Além do apenas moderno: sugestões em torno de possíveis futuros do homem, em geral, e do homem brasileiro, em particular*. 2.ed. Rio de Janeiro: Topbooks/Universidade Editora, 2001.

FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato*. Trad. de Hans Meyerhoff. Princeton: PUP, 1958. v. III.

GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel. *A filosofia a partir dos seus problemas*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2007.

GRAMSCI, Antonio. *Los intelectuales y la organización de la*

cultura. Trad. de Raúl Sciarreta. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.

_____. *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo Stato moderno*. Org. de Valentino Gerratana. Roma: Editori Riuniti, 1977.

GUÉNON, René. *La Gran Tríada*. Trad. de Francese Gutiérrez. Barcelona: Obelisco, 1986.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Trad. de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2010.

GUSMÃO, Luís de. *O fetichismo do conceito: limites do conhecimento teórico na investigação social*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas, SP/ Petrópolis, RJ: Editora da Unicamp/Vozes, 2012.

HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2013.

HILDEBRAND, Dietrich von. *The Heart: an Analysis of Human and Divine Affectivity*. Indiana: St. Augustine's Press, 2007.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. de Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto: RÉS, [s.d.].

_____. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trad. de David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

JAKI, Stanley. *Miracles and Physics*. Front Royal (Virginia, EUA): Christendom Press, 1999.

JOHNSON, Chalmers. *Revolution and the Social System*. Stanford: The Hoover Institution on War, Revolution, and Peace, 1964.

JOUVENEL, Bertrand de. *O poder: história natural de seu crescimento*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Peixoto Neto, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. de Valerio Rohden; Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Coleção Os Pensadores.

LEARY, Christopher; KRISTIANSEN, Lars. *A friendly introduction to mathematical logic*. 2.ed. Nova York: Milne Library, 2015.

LEIBNIZ, G. W. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo; Concha Roldán Panadero. Madri: Tecnos, 1990.

_____. *Obras escolhidas*. Trad. de António Borges Coelho. Lisboa: Livros Horizonte, [s.d.].

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. *O conhecimento dos valores: introdução metodológica*. Trad. de Gabriel Perissé. São Paulo: É Realizações, 2016.

MACHOVER, Moshé. *Set Theory, logic and their limitations*. Cambridge: CUP, 1996.

MARCUSE, Herbert. *An essay on liberation*. Boston: Beacon Press, 1971.

_____. *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1974.

_____. "Repressive Tolerance" [1965]. In: WOLFF, Robert Paul; MOORE JR., Berrington; MARCUSE, Herbert (Orgs.). *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1979.

MARÍAS, Julián. *Antropologia metafísica: estrutura empírica da vida humana*. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trad. de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MELLO, Mario Vieira de. *O humanista: a ordem da alma no indivíduo e na sociedade*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

MENDIETA Y NUÑEZ, Lucia. *Teoría de la Revolución*. México, DF: Instituto de Investigaciones Sociales, 1959.

MERQUIOR, José Guilherme. *O marxismo ocidental*. Trad. de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

_____. *Saudades do Carnaval: introdução à crise da cultura*. Rio de Janeiro: Forense, 1972.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Trad. de Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru, SP: Edusc, 2004.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia: (E-J)*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005, t. 2.

MORRISON, Grant. *Supergods: What Masked Vigilantes, Miraculous Mutants, and a Sun God from Smalville Can Teach Us about Being Human*. Nova York: Spiegel & Grau, 2012.

NASR, Seyyed Hossein (Ed.). *The Study Quran: a New Translation and Commentary*. Nova York: Harper One, 2015.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. de Adriano Pilatti. 2.ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Império*. Trad. de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

NEUMANN, Vanessa. *Lucros de sangue: como o consumidor financia o terrorismo*. Trad. de Daniela Belmiro; Fernando Effori de Mello. São Paulo: Matrix, 2018.

NOVAES, Adauto (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Trad. de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. "Carta a um joven argentino que estudia filosofía". In: _____. *El espectador*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1943. Volume único.

_____. "Epílogo". In: MARÍAS, Julián. *Historia de la filosofía*. 32.ed. Madri: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1980, pp. 474-515.

_____. *Meditações do Quixote*. Trad. de Ronald Robson. Campinas, SP: Vide Editorial, 2019.

_____. *Sobre a caça e os touros*. Trad. de José Bento. 2.ed. Lisboa: Cotovia, 2004.

PAIM, Antonio. *Marxismo e descendência*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2009. Coleção História & Pensamento, 1.

PATAPAN, Haig; WANG, Yi. "The Hidden Ruler: Wang Hunning and the Making of Contemporary China", *Journal of Contemporary China*, 27 (109), 2017, pp. 47-60.

PENN, Lee. *False Dawn: The United Religions Initiative, Globalism and the Quest for a One-World Religion*. Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2004.

PLATÃO. *A República*. Trad. de Jacó Ginsburg. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

PLOTINO. *Tratados das Enéadas*. Trad. de Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2000.

PRIESTLAND, David. *Uma nova história do poder: comerciante, guerreiro, sábio*. Trad. de Isa Mara Lando; Mauro Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

RAVAISSON, Félix. *Testamento filosófico*. Excerto traduzido por Olavo de Carvalho. 2011, inédito.

RESUMÉ [DE OLAVO DE CARVALHO]. Disponível em: http://www.olavodecarvalho.org/english/1Resume.pdf.

RHODES, James M. "What is metaxy? Diotima and Voegelin", *Voegelin View*, June 1, 2013. Disponível em: https://voegelinview.com/what-is-the-metaxy-diotima-and-voegelin.

RIGOLIO, Alberto. "Aristotle's 'Poetics' in Syriac and Arabic translations: readings of tragedy". *Khristianskii Vostok*, 6 (2013), pp. 146-7.

ROBERTS, William Clare. *Marx's Inferno: the Political Theory of*

Capital. Princeton: PUP, 2017.

ROBSON, Ronald. "Como não compreender o Brasil". *Nabuco — Revista Brasileira de Humanidades*, Ano 2, nº 6, dez. 2015/jan.-fev. 2016.

_____. *Estruturas fundamentais dos gêneros literários: narração e descrição, regularidade e irregularidade*. Dissertação de mestrado defendida no Instituto de Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), 2015, 144f.

ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. "A Classic and a Founder". In: _____. *Rosenstock-Huessy papers*. Oregon: Wipf & Stock, 2014. v. 1.

_____. "Hitler and Israel, or on Prayer". In: _____. *Judaism despite Christianity: the letters on Christianity and Judaism between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*. Alabama: University of Alabama Press, 1969, pp. 178-94.

_____. *The Christian Future: or the modern mind outrun*. 2.ed. Nova York: Harper Torchbooks, 1966.

ROTA, Gian-Carlo. *Indiscrete Thoughts*. Ed. de Fabrizio Palombi. Boston: Birkhäuser, 1998.

ROTHENBERG, Jerome. *Etnopoesia no milênio*. Org. de Sergio Cohn. Trad. de Luci Collin. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2006.

ROWLAND, Tracey. *A fé de Ratzinger: a teologia do Papa Bento XVI*. Trad. de Caros P. Alonso. Campinas, SP: Ecclesiae, 2013.

SANTOS, Mário Ferreira dos. *A sabedoria das leis eternas*. Introdução, edição de texto e notas de Olavo de Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2001.

_____. *Filosofia concreta*. 3.ed. São Paulo: Logos, 1961. Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais; v. X, t. 1.

_____. *Lógica e dialética: lógica, dialética e decadialética*. 4.ed. São Paulo: Logos, 1959a. Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais; v. II.

_____. *Noologia geral*. São Paulo: Logos, 1956.

_____. *Tratado de simbólica*. 2.ed. São Paulo: Logos, 1959b. Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais; v. VI.

SEDGWICK, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Nova York: OUP, 2004.

SILVA, Jairo José da; HILL, Claire Ortiz. *The Road Not Taken: On Husserl's Philosophy of Logic and Mathematics*. Londres: College Publications, 2013.

SMITH, Wolfgang. *O enigma quântico*. Trad. de Raphael de Paola. Campinas: Vide Editorial, 2011.

SOUZA, Roxane Andrade de; PINHEIRO, Érika. Curriculum Vitae *de Olavo de Carvalho*. Curitiba, 2005.

STEIN, Ernildo. *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

STEINER, George. *The Death of Tragedy*. Nova York: OUP, 1980.

STERN, David; SZABADOS, Béla (Eds.). *Wittgenstein reads Weininger*. Cambridge: CUP, 2004.

STOCK, Kathleen. "Ignoring Differences Between Men and Women is the Wrong Way to Address Gender Dysphoria", *Quillette*, 11 abr. 2019 (on-line).

STOCK, Kathleen et al. "Doing better in arguments about sex, gender, and trans rights", Medium, 23 maio 2019. Disponível em https://medium.com/@kathleenstock.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

TREVOR-ROPER, Hugh. *A crise do século XVII: religião, a Reforma e a mudança social*. Trad. de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks/Liberty Fund, 2007.

TURNER, James. *Philology: the Forgotten Origins of Modern Humanities*. Princeton: PUP, 2014.

VACCA, Giuseppe. *Vida y pensamento de Gramsci*. Trad. de Dora Kanoussi. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1995.

VARGAS, Antonio. "A história da filosofia e a leitura dos filósofos". *Nabuco — Revista Brasileira de Humanidades*, ano 1, nº 2, nov.-dez. 2015/jan. 2016.

VERSTRYNGE, Jorge. *La guerra periférica y el islam revolucionario: orígenes, reglas y ética de la guerra asimétrica*. Con la colaboración de E. Díez Poza e M. Ortega. Barcelona: El Viejo del Topo, 2005.

VÍTOR, Hugo de São. *Didascálicon da arte de ler*. Intr. e trad. de Antonio Marchionni. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

VOEGELIN, Eric. *Israel and the Revelation*. Columbia/Londres: University of Missouri Press, 2001. The collected works of Eric Voegelin; v. 14.

_____. *The New Science of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

WAINBERG, Jacques A. *Revolucionários, mártires e terroristas: a utopia e suas consequências*. São Paulo: Paulus, 2015.

WALSH, David. "Introdução do editor". In: VOEGELIN, Eric. *Anamnese: da teoria da história e da política*. Trad. de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009.

WANG, Fei-Ling. *The China Order: Centralia, World Empire, and the Nature of Chinese Power*. Albany, NY: State University of New York Press, 2017.

WEININGER, Otto. *Sexo y carácter*. Trad. de Felipe Jiménez de Asúa. Argentina: Editorial Losada, 1942.

WIROWSKI, Artur. "Modelling of the Phenomenon Known as 'the Miracle of the Sun' as the Reflection of Light from Ice Crystals

Oscillating Synchronously", *Journal of Modern Physics*, 2012, n. 3, pp. 282-9.

ŽIŽEK, Slavoj. "Resistir é capitular", *piauí*, nº 16, jan. 2008.

ZUBIRI, Xavier. *Inteligência e razão*. Trad. de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011a.

_____. *Inteligência e realidade*. Trad. de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011b

Índice de termos técnicos da filosofia de Olavo de Carvalho

Este índice prima pela economia. Aponta, em geral, apenas as passagens que incluem definições ou aplicações fundamentais dos termos técnicos listados. Não faria sentido enumerar todas as páginas atinentes, por exemplo, à teoria dos quatro discursos ou ao intuicionismo radical — há seções inteiras dedicadas a esses temas, e suas entradas já vão registradas no sumário.

Alma humana imortal 341, 350

Astrocaráter 51-52

Astrocaracterologia 51-52, 607-614

Caráter 50-52, 56

Círculo de latência 321-323, 335-336, 358

Confissão 124

Método da confissão 266, 269-270, 583-584, 586, 591

Contemplação amorosa 249-258
Cronocentrismo 398-399

Depuração abstrativa 323
Dialética simbólica 219-225
Dinamismo 95
Dinamismo antivital 95
Direito 569-570
Teoria do direito como garantia 570, n. 167
Discurso 125-126
Discurso analítico 134
Discurso dialético 133-134
Discurso poético 132-133
Discurso retórico 133
Passagem do analítico ao poético 166, 211, 333
Teoria dos quatro discursos 131

Eu 341
Eu biográfico 343
Eu presencial 341-342
Eu reflexivo 344
Eu social 342
Eu substancial 345-347
Extrusão 265-266, 584

Fato concreto 322-323
Filosofia 270

a *Prática da Filosofia* 180-185, 273-283
Técnica filosófica 268-269, 285, 297, 591
Patamares da Filosofia 263-264, 340

Gêneros literários 155-167

Horizonte de consciência 394-395, 397-398, 403, 475

Juízo auto-evidente 211

Lógica 113-114

Mapa da ignorância 74
Metacapitalismo 563-569
Metafísica 358
Milagre 371, 376
Mundo dos princípios 359

Narrativa divina 169-172
Descrição humana 168-169

Paralaxe cognitiva 473-474
Pensamento metonímico 411
Perdão 361
Personalidade 31-32, 50
Teoria das doze camadas da personalidade 51-62
Perspectiva rotatória 224-225

Possibilidade 356
Poder 421
Poder comercial 422-423
Poder espiritual ou intelectual 423
Poder militar 422
Poder político 421
Poesia 178-180
Presença 228
Conhecimento por presença 232-233
Princípio da sucessão dos discursos dominantes 139
Princípio da testemunha qualificada 400-402
Princípio de autoria 40-41
Projeto socrático 271
Prova 206-207
Pseudoprofetismo 475, 488
Psique 36-38

Razão 211-213
Trauma de emergência da razão 33, 581-582
Realidade 121
Unidade do real 330-332
Retroprojeção histórica 399-400
Revolução 497
Mentalidade revolucionária 485, 487

Sujeito da História 417-421

Translatio imperii 449
Tripla intuição 200, 203-204
Contemplação 210
Intuição 205
Intuição intelectual 204-205
Intuição racional 210
Intuição sensível externa 204
Intuição sensível interna 204
Intuicionismo radical 207, 587-588

Verbalização histérica 396
Verdade como domínio 310
Vontade 65

Este livro foi impresso pela Gráfica Santuário. O miolo foi feito com papel *chambrill avena* 80g, e a capa com cartão triplex 250g.

RONALD ROBSON é doutorando em teoria e história literária (Unicamp). Editou *Nabuco — Revista Brasileira de Humanidades* (2014-2016).

Para conhecer outros títulos publicados, visite: www.videeditorial.com.br

Como o indivíduo se torna quem de fato ele é?

9 786587 138107

www.videeditorial.com.br